Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

Dr. Jos. Dam. Schmitt,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

45209
4/5/99

XI. Band.

Fulda 1898.
Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei.

B
3
P75
Bd. 11

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

XI. Jahrgang. 1898.

I. Abhandlungen.

		Seite
1.	Bach, J., Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte	65—76
2.	Baeumker, Cl., Herr Fr. Gundisalv Feldner und mein „Problem der Materie in der griechischen Philosophie“	182—189
3.	Dentler, E., Der *Νοῦς* nach Anaxagoras	52—64, 166—181, 305—313
4.	Geyser, J., Der Begriff der Körpermasse	20—39
5.	Gutberlet, C., Der psychophysische Parallelismus	369—396
6.	—, Die „Krisis in der Psychologie“	1—19, 121—146
7.	Kaufmann, N., Die Methode des mechanischen Monismus	397—418
8.	Pfeifer, F. X., Ueber den Begriff der Auslösung und dessen Anwendbarkeit auf Vorgänge der Erkenntniss	40—51
9.	Seeland, N. v., Zur Frage von dem Wesen des Raumes	419—439
10.	Seitz, A., Die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihrer Beziehung zum Leibniz-Wolff'schen Determinismus	285—304
11.	—, Zusammenhang des Leibniz'schen Monadensystems mit dem Determinismus	147—165
12.	Švorčik O. S. B., C., Uebersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele	265—284

II. Recensionen und Referate.

1.	Biederlack S. J., J., Die sociale Frage (Ph. Huppert)	332 f.
2.	Braig, K., Vom Erkennen (F. Schmid)	196—198
3.	Cantor, G., Die Rawley'sche Sammlung von 32 Trauergedichten auf Francis Bacon (C. Gutberlet)	100 f.
4.	Commer, E., Logik (E. Rolfes)	440—443
5.	Cornelius, H., Psychologie als Erfahrungswissenschaft (C. Gutberlet)	322—324
6.	Crahay, E., La politique de S. Thomas d'Aquin (J. A. Endres)	96—98

Seite

7. Dippel, J., Der neuere Spiritismus (C. Gutberlet) . 319—322
8. Erhardt, Fr., Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele (C. Gutberlet) . . . . . 443—451
9. Frins S. J., V., De actibus humanis (J. D. Schmitt) . 202—204
10. Geyser, J., Ueber den Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Intensität der Empfindung (C. Gutberlet) . . 87—89
11. Goldschmidt, L., Die Wahrscheinlichkeitsrechnung (C. Gutberlet) . . . . . 317—319
12. Hertling, Gg. Frhr. v., Descartes' Beziehung zur Scholastik (Al. Otten) . . . . . 335 f.
13. Jaesche, E., Die Grundzüge einer allgemeinen Weltanschauung (J. Geyser) . . . . . 99 f.
14. Jodl, F., Lehrbuch der Psychologie (C. Gutberlet) . 84—87
15. Kögel, J., Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters (J. A. Endres) 462
16. Kramář, U., Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung (C. Gutberlet) . . . 325 f.
17. Laudowicz, F., Wesen und Ursprung von der Präexistenz der Seele und von der Seelenwanderung in der griechischen Philosophie (E. Rolfes) . . . . . 452—454
18. Lind, P. von, Eine unsterbliche Entdeckung Kant's (C. Gutberlet) . . . . . 336 f.
19. Löwenstimm, A., Aberglaube und Strafrecht (C. Gutberlet) . . . . . 204 f.
20. Maurenbrecher, M., Thomas von Aquino's Stellung zum Wirthschaftsleben seiner Zeit (v. Hertling) . . 456—461
21. Metscher, H., Causalnexus zwischen Leib und Seele und die daraus resultirenden Phänomene (C. Gutberlet) 89 f.
22. Müller, J., Eine Philosophie des Schönen in Natur und Kunst (F. X. Pfeifer) . . . . . 93—95
23. Müller, R., Naturwissenschaftl. Seelenforschung (C. Gutberlet) . . . . . 324 f.
24. Nef, W., Die Aesthetik als Wissenschaft der anschaulichen Erkenntniss (C. Gutberlet) . . . . . 454—456
25. Pázmány, Petr. Card., Opera omnia III. (J. D. Schmitt) 195 f.
26. Pesch S. J., Tilmann, Institutiones psychologicae (L. Schütz) . . . . . 81—84
27. Pfleiderer, E., Sokrates und Plato (G. Spicker) . . 333—335
28. Picavet, F., Gerbert, un pape philosophe (J. A. Endres) 461 f.
29. Schanz, P., Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus (Al. Otten) 90—92
30. Scherer, C. Ch., Das Thier in der Philosophie des Herm. Sam. Reimarus (J. Straub) . . . . . 463 f.
31. Schütz, L., Thomas-Lexikon (M. Kappes) . . . . . 98 f.
32. Spicker, G., Der Kampf zweier Weltanschauungen (P. Schanz) . . . . . 190—194
33. Stein, H. v., Vorlesungen über Aesthetik (F. X. Pfeifer) 92 f.
34. —, L., Die sociale Frage im Lichte der Philosophie (Ph. Huppert) . . . . . 326—332
35. Stölzle, R., Karl Ernst v. Baer und seine Weltanschauung (F. X. Pfeifer) . . . . . 205—208
36. Surbled, G., La mémoire (J. Geyser) . . . . . 78—81

Seite

37. Surbled, Neurones cérébraux et psychisme transcendant (J. Geyser) . . . . . 77 f.
38. Sylvestris (Ferrariensis) O. P., Fr. de, Commentaria in libros 4 cont. Gentiles ed. J. Sestili (J. D. Schmitt) 194 f.
39. Wasmann S. J., E., Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Thiere (C. Gutberlet) . . . . . 198—200
40. Wolf, H., Neue Kritik der Reinen Vernunft (Al. v. Schmid) 314—317

III. Philosophischer Sprechsaal.

1. J. Müller, Erwiderung gegen Gutberlet . . . . . 338—343
2. J. Straub, Erklärung gegen G. Grupp 209

IV. Zeitschriftenschau.

1. Archiv für Geschichte der Philosophie . . . . . 215—217
2. Archiv für systematische Philosophie . . . . 214 f., 356
3. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie 223 f., 360
4. Natur und Offenbarung . . . . . 110 f., 361, 476 f.
5. Philosophische Studien . . . . . 210 f., 465—470
6. Revue Néo-Scolastique . . . . . 475 f.
7. Stimmen aus Maria-Laach . . . 220—222, 358—360, 478
8. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie . . 212—214
9. Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) 222 f., 478
10. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . . . 111 f., 357 f.
11. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 107—110, 353—356
12. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane . . . . . 102—107, 217—219, 344—353, 470—475

V. Novitätenschau des Jahres 1897.

I. Allgemeines.
A. Lehrbücher der Philosophie . . . . . 225 f.
B. Philosophische Zeitschriften . . . . . 226—229
C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 229—232
D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 232—237

II. Logik und Erkenntnisstheorie.
A. Lehrbücher 237
B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie . . . 237 f.

III. Psychologie.
A. Lehrbücher . . . . . 238 f.
B. Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 239—242
C. Beiträge zur rationalen Psychologie . . . . . 242—244

IV. Naturphilosophie und Anthropologie . . . . 244—247

Seite

V. Theodicee 247

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 248

VII. Ethik, Natur- u. Völkerrecht; Social- u. Rechtsphilosophie

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 248 f.
B. Beiträge zur Ethik und Rechtsphilosophie . . . . 250 f.
C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 251—253

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 253 f.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie . . . . . 254—256
B. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 256 f.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 257 f.
B. Beiträge:
a) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 258 f.
b) Zur mittelalterlichen Philosophie 259
c) Zur neueren Philosophie . . . . . 259 f.
d) Zur neuesten Philosophie . . . . . 260—262

VI. Miscellen und Nachrichten.

1. Das Aufrechtsehen . . . . . 487 f.
2. Die Entfremdung der Persönlichkeit . . . . . 482—486
3. Die Fortpflanzung des Reizes im Nerven 486
4. Die menschliche Hand . . . . . 118 f.
5. Die Projectionsfasern und die Associationsfasern der Grosshirnhemisphäre . . . . . 117 f.
6. Die psychologische Zeiteinheit . . . . . 479—482
7. Die untere Grenze der noch eben percipirbaren Töne . . 115 f.
8. Die verschiedenen Qualitäten des Gefühlssinnes . . . . 365 f.
9. Die Weiterentwicklung der menschlichen Sinne . . . . 113—115
10. Eine neue philosophische Zeitschrift in polnischer Sprache 119 f.
11. Eine neue real-monistische Weltanschauung . . . . . 367 f.
12. Ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Psychologie anwendbar? . . . . . 362—365
13. La voix internationale . . . . . 120 f.
14. Ueber angebliche Organismen in prakambrischen Schichten 366 f.
15. Ueber das Doppel-Ich . . . . . 116 f.
16. Wunderbares Zahlengedächtniss . . . . . 263 f.

Die „Krisis in der Psychologie"

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

Mit dem Jahre 1898 tritt das »Philosophische Jahrbuch« in sein zweites Decennium ein. Von selbst drängt sich da die Forderung auf, einen Rückblick auf das verflossene Jahrzehnt zu werfen und die philosophische Bewegung während desselben, wenigstens in den markirtesten Umrissen, den Lesern desselben vor Augen zu führen, zumal diese Bewegung, eine äusserst lebhafte und geräuschvolle, schon jedem Gebildeten, der die Tageslitteratur verfolgt, in die Augen springt, nicht lediglich innerhalb der Fachkreise sich hält.

Nachdem nämlich das erkenntnisstheoretische Problem und sodann die ethischen Fragen längere Zeit die Geister in aufregender Spannung gehalten. und letztere in der „Ethischen Cultur" auch praktische Früchte in weiteren, über die Hörsäle hinausgreifenden Kreisen gezeitigt haben, stehen gegenwärtig und zwar gerade seit dem Beginne des letzten Decenniums die psychologischen Erörterungen ganz und gar im Vordergrunde des Interesses und drohen alle anderen philosophischen Untersuchungen vollständig zu absorbiren, die ganze Philosophie in Psychologie aufzulösen.

I.

Diese bevorzugte Stellung der Psychologie in der neuesten Zeit konnte schon Jeder aus dem im August 1896 zu München abgehaltenen III. Internationalen Congress für Psychologie erkennen, der schon durch seine Existenz die Bedeutung lehrt, welche jetzt in der ganzen Welt auf Psychologie gelegt wird, — denn welche andere philosophische Disciplin könnte es zu einem Weltcongress bringen? — noch deutlicher aber sprechen die Namen der Männer, welche auf dem Congresse Vorträge gehalten oder doch angemeldet haben. Es sind da nicht blos Philosophen, sondern noch zahlreicher Physiologen, Anatomen, Nervenärzte, Aerzte, Psychiater, Pädagogen, Gymnasial-

lehrer, Hypnotisten, Zoologen, Sprachforscher, Ethnologen, Juristen, Criminalisten, Ethiker usw. vertreten. Da werden Vorträge gehalten und theilweise durch Demonstrationen erläutert:

„Ueber Farbensynkrasie", „Ueber die psychologische Bildung des Pädagogen", *„Sur le sentiment de l'honnêteté dans les enfants"*, „Psychologische Versuche an Geisteskranken", „Zur Psychologie jugendlicher Verbrecher", *„Les principes de la pédagogie suggestive"*, *„Valeur pédagogique de la suggestion hypnotique"*, *„L'entraînement suggestif comme moyen thérapeutique"*, „Winterschlaf und Infection", *„Recherches sur la circulation capillaire dans les rapports avec les phénomènes psychologiques"*, „Ueber einige Folgen der Untermerklichkeit kleiner Grössen", „Wie weit gestatten die vorgeschichtlichen Funde einen Rückschluss auf die Psychologie der Steinzeitmenschen?", *„Sur les suggestions criminelles"*, „Ueber künstlerische Psychologie", „Ueber eine neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeiten und ihre Anwendung bei Schulkindern", „Kann die Psychologie aus dem heutigen Stande der Hirnanatomie Nutzen ziehen?", „Ueber ethische Werthgefühle", „Ueber die Bedingungen des Lesens", „Ueber die Associationscentren des menschlichen Gehirns mit anatomischen Demonstrationen", „Ueber die Entwickelung des Urtheils bei den Naturvölkern", „Die Sprache des Kindes und der Naturvölker", *„A genetic study of primitive emotions"*, „Der Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Empfindungsintensität", „Neuere Ergebnisse zur Anthropologie der Verbrecher", *„Definizione della verità"*, *„Rapporti fra il cerebro e la genesi dei nostri concetti"*, „Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie", „Aesthetischer Eindruck und optische Täuschung", „Zur Psychologie des Begriffs", „Sprache und Abstraction", *„The psychology of Genius"*, „Zur Psychologie der Gesellschaft", „Metaphysische und psychologische Voraussetzungen der Wissenschaften", „Psychologie in der Schule", „Eine graphische Methode des Gedankenlesens", *„Dove è la sede delle emozioni?"*, *„Experiments in involuntary whispering and their hearing on alleged cases of thougth transference"*, „Zur Therapie der durch Vorstellung entstandenen Krankheiten", „Der Mechanismus des Schlafes", *Unanalyzed Individuality as a dominant category in Savage thougth"*, *„Sur les relations de la psychologie et du droit criminel"*, *„Les psychoses de la puberté"*, „Die synthetische Function" usw. usw.

Aus diesen Vorträgen ersieht man nicht blos die Allseitigkeit der neuesten Psychologie und ihre Herrscherstellung inbezug auf zahlreiche wissenschaftliche Gebiete, die sie sich dienstbar zu machen weiss, sondern auch ihr Eindringen in das innere Heiligthum von Wissenschaften und Wissensgebieten, welche sonst eine sehr selbständige Stellung einnehmen, wie die Logik, Metaphysik, Ethik und

Rechtslehre: Man begnügt sich bereits nicht damit, die psychologischen Grundlagen der Geisteswissenschaften darzulegen, sondern man geht allen Ernstes daran, dieselbe in Psychologie aufzulösen.

Die Metaphysik wurde zunächst auf Erkenntnisstheorie reducirt, in der Erkenntnisstheorie bleibt man aber schliesslich in Psychologie stecken, und sucht vergebens einen Ausweg in eine objective Welt. Die sogen. immanente Philosophie, welche seit kurzem eine eigene Zeitschrift besitzt, und in Schubert-Soldern, M. Kaufmann und W. Schuppe begeisterte Vertreter hat, bleibt einfach bei den Bewusstseinsthatsachen stehen und gestattet keinen „Transscensus“ in's Transsubjective.

Im Grunde steht auf demselben Standpunkte auch der „Empiriokriticismus“ von Avenarius und seiner Schule, und das Bemühen Willy's, den von Wundt gegen denselben erhobenen Vorwurf zu widerlegen, ist eitel, so lange man in der Philosophie nur „Erfahrung“, reine Erfahrung oder auch mit Avenarius „Kritik der reinen Erfahrung“ zugibt, oder in dem „menschlichen Weltbegriff“ die Philosophie aufgehen lässt. Oder gibt es etwas anderes als Psychisches, wenn, wie R. Willy ausdrücklich erklärt, „»Sein« und »Denken« sich vollständig decken auf allen Punkten mit dem Wahrgenommenen und mit den Gedanken und Vorstellungen, welche sich auf Wahrgenommenes beziehen“[1]) Jedenfalls haben wir in diesem System einen typischen Ausdruck für die moderne Verquickung und Identificirung der Psychologie mit allen anderen philosophischen Disciplinen; die Schüler Avenarius' finden in der Absorption aller Philosophie durch ihren Empiriokriticismus das Ideal aller „wissenschaftlichen Philosophie“, und sind der Ansicht, dass bereits wenigstens die Morgenröthe dieser glücklichen philosophischen Aera angebrochen sei. Das Zögern mit der vollen Abschüttelung aller Metaphysik sei eine kritische Krankheit. In diesem Sinne versteht R. Willy „die Krisis in der Psychologie“, welche er in einer fortlaufenden Reihe von Artikeln in der nach dem Tode von Avenarius von dessen Schülern Fr. Carstanjen und O. Krebs fortgeführten „Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie“ behandelt.[2])

Alles was nur an Metaphysik anklingt, wird da verspottet, selbst gemässigte Positivisten wie Brentano, Twardowski, Stumpf

[1]) »Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie« von R. Avenarius (1895, 1. Heft, S. 55 ff.): „Der Empiriokriticismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt“ — [2]) 21. Jahrg. 1897. S. 79 ff., 227 ff., 332 ff.

werden unbarmherzig gegeisselt, besonders aber giesst Willy seinen Hohn über Wundt mit seiner causalen Erklärung der psychischen Phänomene aus. Unbarmherzig wird auch Rehmke, der doch vor der Substantialität der Seele ganz im Sinne der modernen empiristischen Psychologie einen so grossen Horror zeigt und nur Bewusstsein zugeben will, heimgeschickt; für den Empiriokritiker ist er noch nicht radical genug.

„Was ich für Scholastik halte, oder was auf mich den Eindruck der Unklarheit und Verschwommenheit macht: das gerade erscheint Rehmke als die allerschönste Erfahrung und ein tiefsinniges Hohelied der Philosophie."

„Wohl aber glauben wir unsererseits allerdings genügenden Grund zu haben, uns um die bei den Philosophen übliche Vertauschung der Sachen mit dem Namen nicht zu kümmern und der Erfahrung auch gerade besonders dann die Ehre zu geben, wenn sogar stimmführende Geister in der Philosophie sich bald zu Aposteln ihrer persönlichen Erfahrung machen, und bald umgekehrt unsere menschliche Erfahrung mit einem Scheltwort belegen, weil sie (die philosophischen Theoretiker) eine ihrer Theorie widersprechende und gewöhnlich *ad hoc* von ihnen selbst zugestutzte Theorie mit der Erfahrung verwechseln."

Besonders aber hat sich Wundt, wie er sich selbst beklagt, das Misfallen, oder sagen wir deutlicher, den geradezu leidenschaftlichen Zorn der Empiriokritiker zugezogen. Willy leitet seinen citirten Aufsatz gerade mit einer Kritik der Wundt'schen Psychologie ein, nachdem schon der erste Artikel desselben Heftes eine scharfe Kritik der Ethik Wundt's von R. Wahle gebracht.[1]) Willy sagt:

„Dass die Psychologie im allgemeinen auch noch heute tief in den Fesseln der Speculation schlummert, weiss man. Dass aber auch berühmte Psychologen, und zwar gleichzeitig während sie sich ihrer Freiheit rühmen, zur Speculation zurücksinken wie furchtsame und schwächliche Muttersöhnchen in den Schooss der Mutter, das können sie selbst unmöglich wissen Und dass dies wiederholt und fortwährend sogar im Namen der strengen, rein »empirischen« Wissenschaft geschieht: hierin eben liegt die schwere, weil chronische Krisis der Psychologie. Wenn man freilich auf eine Stimme wie Wundt hört, dann könnte man glauben, die speculative Psychologie sei schon heute nur noch unwissenschaftlicher Nachhall. Wie man daher gar nicht darnach frage, was Physiker, Mathematiker und Physiologen, was Philologen, Historiker und Staatswissenschaftler für eine besondere Philosophie in ihrem Busen bewahren, ganz ebenso lasse die Psychologie als »rein empirische Wissenschaft« den philosophischen Weltanschauungen freien Raum. Da nun aber, wie wir finden werden, gerade Wundt's Definition der Psychologie ein besonderes interessantes Beispiel einer unbewussten metaphysischen Umgarnung darstellt, so wird wohl der »freie philosophische Spielraum« erst dann ein harmloser Tummelplatz werden, wenn der metaphysische Philosoph sich so tief in seine verborgensten Gemächer zurückgezogen haben

[1]) 21. Jahrg 1. Heft. S. 1 ff.

wird, dass er in den Armen seiner unfruchtbaren Nymphe nur noch Windeier bebrütet und mit dem Strom des Lebens auch nicht einmal durch ein Thautröpfchen zusammenhängt. . . . Wer als Psycholog etwas leisten will, darf der philosophischen Weltanschauung nicht blos keinen freien, sondern überhaupt gar keinen Spielraum gewähren, weil nur eine einzige Weltanschauung[1]), nämlich diejenige, welche nichts als reine Erfahrung zulässt, sich mit der Erfahrung überhaupt und insbesondere mit der wissenschaftlichen Psychologie verträgt.“

„Wenn daher Wundt von seinem Standpunkte aus gewisse, gleichfalls mit dem Zeichen der Erfahrung gestempelte Theorien der Herbart'schen Schule als ein Gewebe von allerlei »Hypothesen und Fictionen« und »empirische Verkleidung einer metaphysischen Begriffsbestimmung« charakterisirt, so müssen wir von unserem Standpunkte aus die Wundt'sche bis auf einige Randverzierungen ausbleibende Erfahrung als die vielleicht ärgste unbewusste Ironie und Satire auf sich selbst ansprechen, welche je das Licht der Welt erblickt hat.“

„Und dennoch hat es in gewissem Sinne seine guten Gründe, dass ein so blutleerer Spiritualismus, gleichsam wie uns gewöhnlichen Sterblichen zum Hohn, sich gerade die Miene einer vollen und anschaulichen Erfahrung aufsetzt. Denn gleichwie am Anfang der Speculation, so lange die kühnen Wasser von überall her in einander fluthen, alles in einer gleichmässigen Trübung erscheint, und dementsprechend auch alles, jedenfalls der Sache, wenn auch nicht den Worten nach, als Erfahrung zur Aussage gelangt: so scheint etwas Aehnliches wieder einzutreten, wenn an ihrem (der Speculation) Ende die durch erstickende Stoffanhäufung und bohrende Abstraction lendenlahm gewordene Phantasie den Stoff nicht mehr bewältigt, sondern ihren schwachen Augen entsprechend alles nur wie in der dunklen Abenddämmerung oder im schwankenden Morgentraum sieht, so dass wir unsere schwachen Sinneseindrücke zusammen mit den aufsteigenden Geistesnebeln zu einem verschwommenen Ganzen verquicken und nun gar keinen Grund mehr haben, nicht auch so etwas zur Erfahrung zu machen.“

Mit mehr Recht, jedenfalls mit grösserer Mässigung und Besonnenheit, wie man sie immer bei Wundt anerkennen muss, weist dieser metaphysische Constructionen und Abstractionen gerade an der „Kritik der reinen Erfahrung“ nach.[2])

Die „Kritik der reinen Erfahrung“ von Avenarius — so führt er aus — will nicht wie Hume's „kritischer Empirismus“ und Kant's „Kriticismus“ mit der Kritik der Erfahrung gegenüber treten, sondern sie legt „umgekehrt die Erfahrung der Kritik aller philosophischen oder sonstigen wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Begriffe zu grunde.“ Avenarius will das „natürliche Weltbild“ des naiven Menschen

---

[1]) Diesen Nachweis suchte der Vf. früher zu liefern in „Empiriokriticismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt“ in derselben Zeitschrift von Avenarius (1896, 20. Jahrg., 1.—3. Heft). — [2]) »Philosophische Studien« von W Wundt (13. Bd. [1897], 1. Heft, S. 1.): „Ueber naiven und kritischen Realismus.“ (Zweiter Artikel: „Der Empiriokriticismus.“)

wieder herstellen, das durch die Introjection mit vielen verkehrten Zuthaten belastet worden ist.

Wundt weist nun nach, dass dies System gerade ein durch und durch metaphysisches ist, das in seinen Begriffsconstructionen sogar zur Scholastik wird. Sogar das „System *C*“, dessen Schwankungen alle psychischen Erscheinungen, „die abhängigen Vitalreihen“ erklären sollen, ist nicht, wie man vorgibt, das empirisch gegebene Gehirn, sondern eine metaphysische Substanz. Thatsächlich wird auch keine einzige Erscheinung daraus abgeleitet, sondern es wird nur mit allgemeinen Begriffen: Uebung, Stoffwechsel, Erhaltungstrieb operirt. Die Erfahrung wird durchaus nicht voraussetzungslos hingenommen, sondern es werden eine ganze Menge Postulate gestellt und versteckt eingeschmuggelt, ohne sie auch nur zu begründen.

Unter der „Introjection“ versteht Avenarius die Thatsache, dass jeder Mensch zunächst den ihn umgebenden Mitmenschen, dann aber auch anderen „Umgebungsbestandtheilen“, nicht nur „Wahrnehmungen der von ihm vorgefundenen Sachen“, sondern auch „Denken, Gefühl und Wille“ und demnach „Erfahrung und Erkenntniss überhaupt“ beilegt, oder in sie hineinlegt. Die Introjection macht infolge dessen aus dem „Vor mir“ ein „In mir“, aus dem „Vorgefundenen“ ein „Vorgestelltes“, aus dem Bestandtheil der realen Umgebung einen Bestandtheil des ideellen Denkens. Der „Animismus“ wilder Völker soll diese Introjection schon vornehmen, alle philosophischen Anschauungen sollen nur hochentwickelte Formen jenes primitiven Animismus sein. Sie will Avenarius eliminiren, keine Erklärung, sondern nur „Beschreibung“ geben. Um dabei recht unparteiisch vorzugehen, wird nicht die eigene Erfahrung, sondern die Aussagen Anderer zu grunde gelegt.

Dagegen zeigt Wundt, dass es mit der blosen Beschreibung reiner Schein ist, das Befragen Anderer macht die Erfahrung nicht sicherer, sondern nur unsicherer; es wird nicht einmal eine Erklärung von der Erfahrung und von den Thatsachen gegeben. Eigentlich kommt das System über die „immanente Philosophie“ nicht hinaus.

In der Methode wird von ihm getadelt, dass sie mit unsicheren psychophysischen Analogien operirt, und zwar nicht blos Psychisches aus Physischem zu erklären sucht, sondern auch umgekehrt, obgleich sie eigentlich ersteres als „abhängige“, letzteres als „unabhängige Vitalreihe“ der Schwankungen des Systems *C* ansieht.

Grundlegend ist daneben für Avenarius noch das Princip des „kleinsten Kraftmaasses“, oder wie es Andere nennen: Das Princip der Oekonomie des Denkens. Statt es aber als blos didaktisches oder methodologisches gelten zu lassen, nimmt er es als metaphysisches Princip als *principium simplicitatis*, nach welchem die Naturerscheinungen zu erklären seien. Er setzt also voraus, dass die Natur selbst die einfachsten Mittel zur Hervorbringung ihrer Wirkungen wähle. Aber schon Galilei hat, durch die Fallgesetze veranlasst, dieses Naturprincip einem höheren unterordnen zu müssen sich genöthigt gesehen, „dem Princip des widerspruchslosen Zusammenhanges der Erscheinungen“ und „der Forderung der vollständigen nicht blos theilweisen oder einseitigen Berücksichtigung der Thatsachen“.

Scholasticismus findet Wundt unter anderem in den Wortklaubereien Avenarius': Da gibt es ein Fidential, Existential, Secural, Notal, eine Tautote, Heterote, ein Affectional, Coeffectional usw.; an die Stelle der Untersuchung der wirklichen Thatsachen tritt ein Operiren mit Begriffen und Worten.

Wundt findet im Empiriokriticismus sogar eine Entwickelungsform des Materialismus. Denn von den Schwankungen des Systems *C* hängen die Vitalreihen ab. Die „Principalcoordination“, die untrennbare Verbindung eines centralen Systems *C*, eines menschlichen Nervensystems, mit einer Umgebung als Gegenglied, ist die Grundlage aller Erfahrung und alles Wissens. Vor dem Auftreten des Menschen war also eine solche Coordination nicht vorhanden; also kann davon auch nichts gewusst werden, und somit ist eigentliche Naturwissenschaft nicht möglich. Der psycho-physische Parallelismus wird regelrecht hinausgeworfen, aber zur Hinterthüre wieder hereingerufen. Die psychische Causalität und Kraft wird zu ihren „Müttern im Reiche der Fetische“ geworfen, aber in den Begriffen von „Tendenz“, „Anlage“, „Streben“ leben sie wieder auf.[1])

II.

Mehr oder weniger hat aber die gesammte moderne Psychologie die reine Erfahrung zu ihrer Devise genommen. Diesem modernen Programme einer Psychologie auf lediglich empirischer Grundlage versichern denn auch ausdrücklich die neueren Lehrbücher zu entsprechen, und es ist gerade dieser Vorzug, den man an ihnen preist. Von den Lehrbüchern der physiologischen Psychologie ist das ja selbstver-

[1]) Ebend. 3. Heft. S. 323 ff.

ständlich, da dieselben sich auf das Experiment zu stützen vorgeben, aber auch solche, welche „in sachgemässer Würdigung der Eigenart der Psychologie, ohne das naturwissenschaftliche Verfahren direct und unmodificirt auf ihr Gebiet übertragen und etwa die Selbstbeobachtung schlechterdings durch das psycho-physische Experiment ersetzen zu wollen . . . dennoch dem Geiste der neuen Zeit volle Gerechtigkeit zollen", wie dies nach Versicherung seines Sinnesgenossen Ehrenfels das von Al. Höfler kürzlich herausgegebene Compendium der Psychologie thut, finden ihren eigentlichen Werth in der empirischen Methode. Denn wie derselbe Recensent dieser Schrift sagt, hat dieselbe endlich einem Bedürfniss nach einem Compendium befriedigt, welches „seit jenem grossen Umschwung im Stil der psychologischen Forschung, der, vor wenigen Decennien anhebend, sich uns heute als ein vollständiger Sieg der empirischen Methode darstellt", „sich in den letzten Jahren mit wachsender Intensität bei Lehrern und Schülern fühlbar gemacht hat." [1])

Damit eignet offenbar Ehrenfels seinem Lehrer Brentano die Ehre des Umschwungs in der Psychologie zu. Nun, wie die Empirie in der Schule Brentano's zu ihrer Geltung kommt, zeigt z. B. die neueste Erklärung der Empfindungsintensität, welche dieser selbst in einem auf dem Internationalen Congress zu München gehaltenen Vortrag: „Zur Lehre von der Empfindung", der den Theilnehmern gedruckt zugestellt wurde, gegeben hat. Darnach ist die Intensität ein gewisses Maas von Dichtigkeit der Erscheinung im allereigensten Sinne.

Damit wird Brentano im eigentlichsten Sinne „Seelenatomist": er überträgt die schon für die Körperwelt blos hypothetische also speculative Atom-Vorstellung auf die Empfindung. Wie der Physiker den Unterschied zwischen leichten und schweren Stoffen auf „die Besonderheit der Collocation" zurückführt, so will der Psycholog die Intensitätsunterschiede gleichfalls durch die Collocationsvorstellung erklären. Aber wie ist dies in aller Welt möglich? Ist er denn reinster Materialist? Gewiss nicht, denn in demselben Vortrage spricht er von einer intentionalen Inexistenz, welche die psychischen Phänomene gegenüber den physischen charakterisire. Er führt folgende Beispiele seiner psychischen Atomistik an: Die Mischfarben, z. B. das Violett können wir uns aus unendlich kleinen rothen und blauen Mosaikstücken zusammengesetzt denken, und uns nun weiter die Mosaikmonaden dichter

[1]) »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«. 1897. 4. Heft. S. 509.

oder weniger dicht zusammengedrängt vorstellen. Ein intensiveres Violett besteht aus blauen und rothen Mosaikstücken, welche für sich weniger intensiv und weniger dicht gruppirt sein können. Analog ist auch der qualitative Eindruck des Violett selbst zu erklären. Wir müssen unendlich kleine Uebergänge von einer Qualität zur anderen voraussetzen, sodass die Vertheilung im einzelnen nicht unterscheidbar ist. Die Lücken in dem Mosaik unseres Empfindungsraumes stellen nach Brentano die unmerklichen Bestandtheile der Empfindung dar: Der Unterschied in der Intensität der Empfindung beruht also auf dem Unterschiede von Leer und Ausgefüllt: sind die merklichen Bestandtheile so dicht zusammengedrängt, dass keine Lücken mehr vorhanden sind, dann ist das Maximum der Intensität erreicht bezw. das Maximum der Sättigung einer Qualität, wie etwa der Farbe. Nach dieser Auffassung der Empfindungsintensität lässt dieselbe sich nun gerade wie eine jede andere Grösse behandeln, man kann sie messen, kann von Vielfachen und Bruchtheilen einer Empfindungsintensität sprechen usw.

Dieser Auffassung kann man allerdings Originalität und Genialität nicht absprechen, sie bietet auch eine annehmbare Grundlage für die Psychophysik im engeren Sinne, d.h. die messende und experimentirende Psychologie, sie beseitigt ganz befriedigend die Einwände, welche R. Wahle aus der Schule Brentano's gegen die Vorstellung von Intensität der Sinnesempfindungen vorgebracht hat; man kann ihr auch nicht den Vorwurf von Metaphysik im alten Sinne des Wortes machen; im Gegentheil, sie steht auf dem Boden der modernen fortgeschrittensten Naturbetrachtung: und doch ist es nichts als eine aller Empirie hohnsprechende Fiction, eine von den zahlreichen luftigen Speculationen der Neuzeit, welche sich in stolzer Verachtung der alten gesunden Metaphysik als Ergebniss der Thatsachen aufspielen. Die anschauliche innere Erfahrung sagt uns sehr klar und deutlich, was Empfindungsstärke ist: eine atomistische Zergliederung dieser untheilbaren Thatsache ist unmöglich und unnöthig.

Ehrenfels führt nicht ganz mit Unrecht den grossartigen Sieg der Empirie in der Psychologie auf seinen Meister Brentano zurück, wenn er seit zwei Decennien deren Siegeslauf beginnen lässt; wirklich hat Brentano schon auf dem Titel seiner 1874 erschienenen, aber bis jetzt unvollendet gebliebenen Psychologie den empirischen Standpunkt als Charakteristik[1]) seiner Psychologie bezeichnet. Noch prononcirter

[1]) „Psychologie vom empirischen Standpunkt:“ Von Dr. Franz Brentano. 1. Band. Leipzig. 1874.

thut dies das allerneueste Lehrbuch der Psychologie von Hans Cornelius, welcher dasselbe „Psychologie als Erfahrungswissenschaft" betitelt[1]) und als Aufgabe desselben „die Begründung einer rein empirischen Theorie der psychischen Thatsachen unter Ausschluss aller metaphysischen Voraussetzungen" bezeichnet.

„Den Weg zur Lösung dieser Aufgabe weisen die Betrachtungen, durch welche auf physikalischem Gebiete Kirchhoff und Mach die metaphysischen Begriffe durch empirische ersetzt haben. Mit der Erkenntniss, dass auf dem Boden reinen Erfahrungswissens Erklärung überall mit Vereinfachung in der zusammenfassenden Beschreibung der Thatsachen identisch ist, gewinnt die Forderung einer empirischen Theorie der psychischen Thatsachen ihre nähere Bestimmung: als ihre Aufgabe ergibt sich — in Analogie mit Kirchhoff's Definition der Mechanik — die vollständige und einfachste zusammenfassende Beschreibung der psychischen Thatsachen."

Liegt nun eigentlich schon ein Widerspruch in der Verbindung der beiden Begriffe: „Theorie" psychischer Thatsachen und: „Beschreibung" derselben und also auch in der Combination „empirische Theorie", so zeigt sich derselbe noch deutlicher darin, dass sich der Vf. in vielen Punkten mit Avenarius und selbst mit Kant eins weiss. Wie es mit der reinen Erfahrung bei ersterem steht, hat uns Wundt gezeigt, wie aber der Philosoph der „Kritik der reinen Vernunft" zur reinen Erfahrung sich stellt, ist doch sattsam bekannt. Noch vor kurzem hat ein Gegner der Metaphysik den Sturz der letzteren vom Sturze Kant's abhängig proclamirt.[2])

Im übrigen berühren sich die theoretischen Aufstellungen von Cornelius auch mit denen der Brentano'schen Schule: ich führe nur die in dieser Schule so gepriesene Lehre von den „Gestaltsqualitäten" an, welche von Ehrenfels[3]), Meinong[4]) sehr eingehend behandelt worden ist. Cornelius erklärt dieselben wie folgt:

„Es ist leicht einzusehen, dass die Merkmale eines Complexes nicht nur in ihrer Gesammtheit von den Merkmalen jedes einzelnen seiner Bestandtheile, sondern auch von der Summe dieser Merkmale verschieden sein müsse. Schon aus der Thatsache, dass der Complex als eine Gesammtheit von Inhalten auftritt, in welcher bestimmte Beziehungen zwischen diesen Inhalten bestehen, von denen an jedem einzelnen Inhalte natürlich nichts zu finden ist, ergibt sich ohne weiteres, dass sich an jedem Complexe Eigenschaften finden müssen, durch welche er sich von der blosen Summe der in den Bestandtheilen vorhandenen Eigenschaften verschieden erweist." „Wir werden solche Eigenschaften der Com-

[1]) Leipzig, Teubner. 1897. — [2]) H. Gartelmann, Sturz der Metaphysik als Wissenschaft. Berlin. 1893. — [3]) »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«. 14. Bd. S. 249. — [4]) »Zeitschrift für Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane«. 12. Bd. S. 245 ff.

plexe, welche durch die Relationen ihrer Bestandtheile bedingt sind, im Folgenden als Gestaltsqualitäten oder fundirte Merkmale bezeichnen“ (S. 70.)

Gewiss ist die Melodie und Harmonie eines Tonstückes noch etwas ganz anderes als die Summe der einzelnen Töne, ein Vieleck mehr als die Summe aller Seiten: aber das ist keine neue Entdeckung, welche erst von der rein empirischen Psychologie gemacht werden musste, sondern ist ein allbekannter alter Grundsatz der scholastischen Metaphysik: das Wesen eines zusammengesetzten Dinges besteht in der bestimmten Anordnung bestimmter Theile (*certa certarum partium dispositio*). Die Gestaltsqualität nähert sich sogar, insofern sie dieselbe für ein besonderes psychisches Gebilde erklären,[1]) in bedenklicher Weise der ultrametaphysischen Ansicht mancher Scholastiker, dass die Art der Einigung der Theile eines Ganzen eine besondere Realität, den *modus unionis* darstelle; wahr ist nur, dass die subjective Auffassung der Disposition mit der Auffassung der einzelnen Componenten nicht gegeben ist.

Noch auf einen anderen Punkt wollen wir aufmerksam machen, in welchem „die Psychologie als Erfahrungswissenschaft“ weit über die Erfahrung hinausgeht, bezw. sich mit ihr in Widerspruch setzt. Die Erinnerung und (Berührungs-)Association erklärt Cornelius mit J. Müller[2]) nach Vorgang von Herbart dadurch, dass mehrere Vorstellungen Theilinhalte einer Complexion bilden, also ein einheitliches Ganzes bilden. Die Existenz der einen zieht also die Existenz der anderen nach sich; diese letztere ist nämlich nicht verschwunden, sondern bleibt unbemerkt im Bewusstsein.

Wenn die innere Erfahrung, welche nicht von aprioristischen Theorien eingenommen ist, irgend etwas klar und bestimmt lehren kann, dann ist es das Verschwinden der nicht eben gegenwärtigen, später erinnerten Vorstellungen aus dem actualen Bewusstsein. Sie müssen also, da sie doch zurückgerufen werden können, was von den niemals dagewesenen nicht gilt, einigermaassen als Spur, als Disposition, virtuell oder potentiell geblieben sein. Cornelius selbst

---

[1]) So St. Witasek in »Zeitschrift für Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane«. 14. Bd. (1897) S. 409. — [2]) In »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik« (108. Bd., 2. Heft, S. 50 f.) erklärt Müller, dass er den Aufsatz von Cornelius: „Verschmelzung und Analyse“ in »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie« (1893), welcher die der seinigen verwandte Erinnerungstheorie vorträgt. bei der Veröffentlichung in »Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik« (107. Bd. 2. Heft, S. 355 ff.) nicht gekannt habe.

gibt zu, eine Folge derselben müsse zurückbleiben. Freilich kommt man damit auf die so arg gelästerte Vermögenstheorie der alten Metaphysik, deren Anerkennung allein hinreicht, um sich in der philosophischen Welt unmöglich zu machen. Und doch, die Macht der Thatsachen ist so stark, dass sie wenigstens allmählich auch die hartnäckigsten Vorurtheile bricht. So fängt man an, selbst in der Schule Brentano's, die psychischen Dispositionen wenigstens mit Reserve anzuerkennen. So sagt St. Witasek[1]):

„Die wissenschaftliche Psychologie hat erkannt, dass die unbedingte Zurückweisung des Vermögensgedankens, wie sie namentlich von Herbart und seiner Schule geübt wurde, weit über's Ziel schoss und zusammen mit manchem gedankenlosen Misbrauch auch praktisch und theoretisch Werthvolles zu vernichten drohte. Sie hat sich daher wieder der Vulgärpsychologie, die den Werth und die Brauchbarkeit des Vermögensgedankens niemals verkannte, genähert und ihn in einer Form neuerdings zu Ehren gebracht, in der er von den Angriffen jener Schule, wie sie beispielsweise bei Volkmann bündigen Ausdruck gefunden haben, gefeit ist. Der moderne Dispositionsbegriff hat keineswegs eine hypostatische Möglichkeit zum Gegenstand; sein Inhalt ist vielmehr ein determinirter Causalgedanke, nämlich der Causalbeziehung, die zwischen einer dem thätigen Subject relativ dauernd anhaftenden Eigenschaft (der Dispositionsgrundlage) als Ursache und deren Leistung (dem Dispositionscorrelat) als Wirkung vorliegt. Es wird also keineswegs die Disposition, wohl aber ihre Grundlage, die Eigenschaft des Subjectes als etwas Reales in Anspruch genommen. . . . Die Dispositionsgrundlage ist die eine Theilursache zum Zustandekommen der Leistung, der Dispositionserreger die andere; tritt dieser zu jener hinzu, so wird die Disposition actualisirt d. h. die Wirkung des Dispositionscorrelat ausgelöst."

In neuerer Zeit haben Pädagogik und Criminaljustiz durch die Dispositionstheorie und die dazu gehörigen Thatsachen: Uebung, Abstumpfung, Ermüdung, Erholung, Vererbung mächtige Anregung erfahren. W. steht hier auf dem Standpunkte Meinong's, dessen Terminologie er auch anwendet. Auch ein so scharfer Kritiker wie O. Liebmann, der Verfasser der „Analysis der Wirklichkeit", sagt:

„Manche Theoretiker haben dem Aristoteles aus der Aufstellung seiner gesonderten Seelenvermögen (δυνάμεις τῆς ψυχῆς) einen Vorwurf machen wollen. Herbart bezeichnet die »*facultates animae*« als hypostasirte Gattungsbegriffe und mythologische Wesen. Jedenfalls aber hat ein solcher Tadel nur im Munde desjenigen Gewicht, der Besseres an die Stelle zu setzen weiss." „Wenn der Scharfsinn, das getreue Gedächtniss, die erfinderische Phantasie, das gesunde Urtheil, die Energie des Wollens und die Besonnenheit des Handelns zu dem Stumpfsinn des Cretinismus, der Amnesie . . . in Contrast treten, wenn sie dem unbefangenen Beobachter als ebensoviel Tugenden, Erfordernisse und Normen des

[1]) »Archiv für systematische Philosophie« (3. Bd. [1896], 3. Heft, S. 273 ff.): „Beiträge zur speciellen Dispositionspsychologie."

menschlichen Geistes erscheinen, so darf man diese Geistestugenden immerhin für besondere Geistesfähigkeiten (*δυνάμεις τῆς ψυχῆς*) gelten lassen, so lange sie nicht von einer wirklich erschöpfenden Analyse auf wirklich ursprüngliche Elemente des Seelenlebens zurückgeführt sind.“ „Den Streit um die unbewussten Vorstellungen sollte man ganz fallen lassen; er läuft auf eine müssige Logomachie hinaus. Was dabei in Frage kommt, ist ein *X*, dessen Existenz ebenso ausser Zweifel steht, als seine Natur und Beschaffenheit sich unserer Kenntniss entzieht. Jeder Mensch trägt unzähliges Einzelne, die Gesammtheit seiner Kenntnisse und Lebenserinnerungen in seinem Kopfe herum, — aber latent. Jedenfalls ist die unbewusste Vorstellung, deren wir uns gelegentlich wieder erinnern können, nicht ein Nichts, sondern ein *δυνάμει ὄν*. Sie ist *virtualiter* dasselbe, was die bewusste Vorstellung *actualiter* ist, vergleichbar der Spannkraft einer gedrückten Spiralfeder, welche sich beim Emporschnellen actualisirt und in lebendige Kraft umsetzt. Es liegt hier einer der zahlreichen Specialfälle vor, wo das alte aristotelische Begriffspaar *Δύναμις–Ἐνέργεια* mitten in die Wissenschaft der Gegenwart hineinreicht und sich nicht zurückweisen lässt.“ [1])

Cornelius betont allerdings nicht so stark das actuale Verbleiben der Vorstellungen im Bewusstsein wie Herbart und J. Müller, er beruft sich aber doch auf die Einheit der zeitlich auf einander folgenden Erlebnisse, welche nach längerer Uebung einen festen Zusammenhang annehmen, und darum in derselben Reihenfolge auch in der Erinnerung auftreten müssen. Nun fragt es sich aber: Wo und in wem bildet sich der Zusammenhang der Vorstellungen? Diese sind doch keine Hypostasen, die auf einander wirken könnten, sondern Zustände eines Subjectes. Wo ist nun dieses Subject? Im Körper? Mit Recht verwirft Cornelius die landläufige Theorie der Association, nach welcher sich bestimmte Nervenbahnen durch Gewöhnung ausschleifen, worauf dann später die Vorstellungen leichter wandeln könnten.[2]) Wenn man sagt: Im Bewusstsein bildet sich die Einheit der wiederholt einander folgenden Vorstellungen, so ist damit gar nichts gesagt, und es entspricht auch nicht dem Thatbestande. Das

[1]) »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik« (1892, 101. Bd., S. 1 ff.): „Philosophische Aphorismen.“ — [2]) »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie« (1895, 20. Jahrg., S. 5 ff.): „Das Gesetz der Uebung.“ Kürzer als im Lehrbuche der Psychologie spricht hier Cornelius seine Ansicht über die Berührungsassociation und Erinnerung aus: „Jede Erinnerung an einen früheren Inhalt als an einen zeitlich bestimmten kann nur dadurch zustande kommen, dass er als Theil eines Complexes erinnert wird, in welchem er eben bestimmte Stellung zu den übrigen Gliedern annimmt. Wenn also ein Gedächtnissbild uns als Theil des Gedächtnissbildes einer früher vollzogenen Analyse auftritt . . ., so ist damit nichts anderes gesagt, als dass auch die übrigen Theilinhalte jenes Complexes in derselben Ordnung wie früher in der Erinnerung auftreten.“

Bewusstsein ist kein Subject, in welchem sich Ereignisse folgen könnten, sondern nur eine Beschaffenheit der Ereignisse, bezw. dieselben selbst. Sodann ist aber der Zusammenhang der Vorstellungen ein rein mechanischer, nothwendiger, unbewusster. Es muss also ein psychisches Subject da sein, in welchem sich jener Zusammenhang als Disposition ausbildet.

Es widerspricht aber auch der klarsten und allgemeinsten Erfahrung, dass wir nur Complexe oder Stücke von Complexen erinnern. Es kann ein Gedanke völlig isolirt wieder auftreten. Der unbewusste Hintergrund, den für diesen Fall Cornelius annimmt, ist sehr wenig empirisch. Sodann erinnern wir uns der Erlebnisse oft in ganz anderer Zeitfolge als sie früher auftraten.

Gerne berufen sich, wie wir es auch Cornelius thun hörten, die Vertreter der modernen rein empirischen Psychologie auf das Vorgehen Kirchhoff's auf physikalischem Gebiete, wo nun die metaphysischen Begriffe durch empirische ersetzt seien. In der That sucht man auch in den Naturwissenschaften mit dem Begriffe der Ursache und Kraft aufzuräumen, und statt des früher so hoch gehaltenen causalen Zusammenhanges ein Functionsverhältniss zwischen zwei Ereignissen, wie z. B. Preyer[1]), oder wie Petzold: das der „eindeutigen Zuordnung" oder „eindeutigen Bestimmtheit"[2]) zu setzen. Wie man sieht, sind das mathematische Begriffe; wenn dieselben also auch auf das naturnothwendige Geschehen in der materiellen Welt anwendbar wären, auf das geistige Gebiet können sie in keiner Weise übertragen werden. Wie Wundt eingehender nachweist, kann der Functionsbegriff nicht einmal, im weiteren Sinne genommen, auf das psychische Geschehen angewandt werden. Noch viel weniger ist dies mit der eindeutigen Bestimmtheit möglich.

Sehr entschieden wendet er sich gegen diejenige Fassung des Parallelprincips („psychophysischer Materialismus"), welche die psychischen Vorgänge als »Function« der physischen bezeichnet.

„Nun kommt der Begriff der »Function« in der Mathematik und mathematischen Physik in einer doppelten logischen Bedeutung vor. In der ersten und ursprünglichsten, in der er eigentlich allein der strengen Bedeutung des Begriffes entspricht, sind Argument und Function derart von einander abhängige Grössen oder Grössenbeziehungen, dass die mit einer gegebenen Veränderung

[1]) »Zeitschrift für Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane«. 14. Bd. 1897. S. 328. — [2]) »Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie«. 1895. 2. Heft. S. 146 ff.

eines Arguments eintretende Veränderung der Function eine logisch geforderte ist, d. h. aus bestimmten für die betreffenden Grössengebiete giltigen Principien *a priori* abgeleitet werden kann. In der zweiten, später entstandenen und im allgemeinen nur aushilfsweise gebrauchten Bedeutung sind Argument und Function einander zugeordnete Grössen, deren logische oder causale Beziehung vollkommen dahingestellt bleibt und daher auch aus irgend welchen Principien nicht abgeleitet werden kann. Nun ist es einleuchtend, dass wer den »psychophysischen Parallelismus« zum fundamentalen Erklärungsgrund der Psychologie erhebt, dabei nur eine Function der zweiten Art im Auge haben kann, d. h. dass er nicht logische oder causale Beziehung, sondern blos äussere Coëxistenz oder Folge zum Princip der psychologischen Erklärung macht. In der That besteht, vom Gesichtspunkt des Functionsbegriffes aus betrachtet, der charakteristische Unterschied zwischen dem reinen und psychophysischen Materialismus darin, dass der erstere das Verhältniss des Physischen zum Psychischen erster Art oder als causale Function, der letztere aber blos als Function zweiter Art oder als »willkürliche Function« auffasst. . . . Hierbei ist jedoch zu beachten, dass in diesem Falle die äussere Coëxistenz nicht einmal als provisorischer Ersatz für eine noch aufzufindende eigentliche Functionsbeziehung angesehen werden kann, weil Argument und Function erstens völlig unvergleichbaren Grössengebieten angehören, und weil sie zweitens nicht eindeutig, sondern im allgemeinen unendlich vieldeutig einander zugeordnet sind. Denn das Physische sieht von Werth- und Zweckbestimmungen, von qualitativen Eigenschaften ab, welche gerade für das Psychische maasgebend sind, und beschäftigt sich nur mit Grössen.“ Nun ist allerdings wahr, dass zwischen Reiz und Empfindung ein Functionsverhältniss besteht ($e = log\ r$, $e = f[r]$). „Aber abgesehen davon, dass selbst hier für das psychologische Verständniss der Thatsachen durch die psychophysische Interpretation nichts geleistet wird, ist es ein handgreiflicher logischer Fehler, gerade diejenigen Beziehungen, in denen der specifische Charakter des Psychischen möglichst zurücktritt, zu Schlüssen auf die allgemein giltigen Eigenschaften des letzteren zu benutzen.“ [1])

Mag man das Geistesleben noch so mechanistisch und deterministisch fassen, dass der menschliche Wille nicht eindeutig unter allen Umständen bestimmt ist, lehrt doch die Erfahrung gar zu deutlich. Gerade hier tritt die Nothwendigkeit des Causalbegriffs noch stärker hervor als in der materiellen Welt: Der Wille ist die wahrste Ursache seines freien Wollens; die eindeutige Bestimmtheit wird erst von seiner freien Entscheidung gesetzt. Naturgesetz und Causalität sind sehr verschiedene Begriffe, wie auch der grosse Historiograph Ranke hervorhob, indem er in der Geschichte wohl Causalität aber keine eindeutige Bestimmtheit entdecken konnte.[2]) Der Causalitätsbegriff ist

[1]) »Philosophische Studien« (1896, 12. Bd., 1. Heft, S. 1 ff.): „Ueber die Definition der Psychologie.“ — [2]) Vgl. Fr. Erhardt, Causalität und Naturgesetzlichkeit in »Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik« (1896) 109. Bd., 2. Heft, S. 213 ff.

nicht, wie Petzold klagt, ein spanischer Stiefel für die Erkenntniss, sondern ohne ihn gibt es überhaupt keine Wissenschaft, weil keine Erkenntniss aus Gründen, keine Erklärung der Erscheinungen: nur dass diejenigen, welche die alte Metaphysik verachten, nun an ihre Stelle ihre eigene neue setzen. Darin hat Herbart sehr recht: den Verächtern der Metaphysik spuken gar viele Metaphysiken im Kopfe.

Das zeigt recht deutlich der neueste Versuch von Ostwald, das Kirchhoff'sche Programm der Mechanik auf die gesammten Naturwissenschaften anzuwenden. Der Begriff der Materie, wie ihn die Naturwissenschaften bis jetzt für unumgänglich nothwendig als Grundlage alles Naturgeschehens und Naturerkennens angenommen haben, ist ihm zu metaphysisch, er will keine Mechanik der Atome, sondern reinste Energetik; diese soll eine rein beschreibende Naturwissenschaft im Sinne Kirchhoff's liefern: Also an Stelle des Stoffes wird die Kraft gesetzt. Ist dies nicht auch ein durch und durch metaphysischer Begriff, ja noch weniger empirisch als der der Materie? Also auch hier ein „Fetisch" an die Stelle des anderen gesetzt; nicht der Stoff, sondern die Kraft ist nun die Substanz, an der alle Erscheinungen sich vollziehen. Im übrigen hat dieser neueste Versuch einer Elimination aller „metaphysischen Begriffe" selbst unter den Naturforschern so vielseitigen Widerspruch erfahren, dass er nicht sehr geeignet erscheint, der Psychologie als unvergleichliches und in jeder Weise anzustrebendes Musterbild zu dienen.

Während es seither als Charakteristicum der Wissenschaft galt, nicht blos zu beschreiben, sondern auch zu erklären, soll nun die Empirie in der Psychologie so weit getrieben werden, dass man alle Erklärungen der Erscheinungen ausschliesst.

Unter dem Titel: „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" hat W. Dilthey in der Berliner Akademie der Wissenschaften einen Vortrag gelesen, der sich schroff gegen die jetzt gebräuchliche erklärende Psychologie wendet und an ihre Stelle eine beschreibende gesetzt wissen will. Erstere will nämlich nach dem Vorbild der Naturwissenschaften die Erscheinungen ihres Gebietes „vermittelst einer begrenzten Zahl von eindeutig bestimmten Elementen" einem grossen allumfassenden Causalzusammenhang unterordnen. Aber in der Innenwelt ist, bemerkt er, der lebendige Zusammenhang im Bewusstsein gegeben, er braucht nicht erst wie bei den Naturereignissen nachträglich vom Geiste durch Hypothesen hergestellt zu werden. Hinter das Bewusstsein können wir aber nicht

kommen, die Hypothesen können hier nicht verificirt werden. Auch die Geisteswissenschaften litten darunter, weil sie sich auf unsichere psychologische Hypothesen stützten. Darum muss man sich begnügen, die inneren Thatsachen zu beschreiben, zu analysiren und die Lücken auszufüllen.

Dagegen führt Ebbinghaus[1]), obgleich Associationspsycholog, sehr treffend aus:

„Die Psychologie geht in die Irre, behauptet D., denn sie liefert hypothetische Erklärungen und Constructionen des Zusammenhanges der psychischen Dinge hinter dem Gegebenen. Das entspricht nicht der Natur dieser Dinge, ist unnöthig und unmöglich. An ihrer Stelle ist eine Psychologie auszubilden, die beschreibt, zergliedert, verallgemeinert, Constructionen des Hinterwirklichen aber sorgfältig vermeidet. Allein auf jeder Seite dieses Gegensatzes ist ein Glied unbeachtet geblieben. Die erklärende Psychologie erklärt und construirt nicht nur etwa aus blosen hypothetischen Annahmen heraus, sondern in der überwiegenden Mehrzahl ihrer Vertreter in der Vergangenheit und in der Gesammtheit ihrer selbständigen Vertreter in der Gegenwart bereitet sie sich die Mittel für ihre Erklärungen erst durch das sorgfältigste Studium des Gegebenen. Sie übt seit langem eben das Verfahren, das D. ihr als empfehlenswerth vorhält. . . . Und die beschreibende Psychologie andererseits begnügt sich nicht mit dem Beschreiben, Zergliedern und Verallgemeinern des Gegebenen, sondern sie erkennt an, dass das Gegebene klaffende Lücken aufweist, deren Ausfüllung dringende Bedürfnisse unseres Denkens gebieten. Indem sie aber die Ausfüllung unternimmt, verfährt sie ganz wie die erklärende Psychologie:“

Es ist aber auch ein geradezu unsinniges Beginnen, eine Wissenschaft, insbesondere eine philosophische, nur auf empirische Begriffe zu bauen und alle Metaphysik verbannen zu wollen. Unsere Empiriker können den Mund nicht öffnen, keinen Satz aussprechen oder niederschreiben ohne etwas Metaphysik. Das einzige Wörtchen „ist“, welches in jedem Satze entweder ausdrücklich oder doch virtuell vorkommt, steckt voller Metaphysik, ja es enthält eine ganze wissenschaftliche Metaphysik in sich, es ist der Gipfelpunkt aller Metaphysik. Schon der Allgemeinbegriff, der in einem Satze vorkommt, ist etwas, was in keiner Erfahrung gegeben werden kann, ist etwas Uebersinnliches, Metaphysisches. Die Acte des Urtheilens, des Begehrens, des Schliessens sind nicht Phänomene, welche man wie Lichterscheinungen beobachten könnte. Die Empiriokritiker freilich haben an die Stelle der inneren Selbstbeobachtung, welche trügen könne, eine fremde „Principal-Coordination“ gesetzt; sie beobachten ein anderes Individuum und sein Verhältniss zur Umgebung. Damit ist freilich nun reinste

[1]) »Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg.« (1895. 9. Bd., 3. u. 4. Heft, S. 161): „Ueber erklärende und beschreibende Psychologie:“

„Erfahrung“ gegeben, aber jedenfalls eine recht trügerische Erfahrung; denn nur durch meine eigene innere Erfahrung kann ich von fremder Erfahrung Gewissheit haben. Wenn also meine Selbstbeobachtung täuschen kann, dann kann es erst recht die fremde: und so werden an die Stelle der inneren Erfahrung, deren evidente Zuverlässigkeit man nicht zugeben will, zwei trügerische gesetzt, welche durch ihre Verbindung eine potenzirte Unsicherheit erzeugen. Sehr gut bemerkt O. Liebmann in seinen oben citirten Aphorismen:

„Dieses Wissen des eigenen Wissens ist bildlos und doch von intimster Realität!“ „Unbildliche Geistesacte, wie z. B. das Bewusstsein unserer eigenen Existenz oder völlig gestaltlosen Verstandeshandlungen des Bejahens und Verneinens in demselben Sinne beobachten zu wollen, wie man optische Phänomene, bildliche Sinnesphantasmen beobachten kann, nämlich dass sie als sichtbare Gestalten vor uns ständen, dies hat keinen Sinn; es involvirt eine »*contradictio in adiecto*«. Und wer etwa deshalb das Vorhandensein der psychologischen Realität solcher Geistesacte ableugnen will, der gleicht auf das Haar demjenigen, der die Existenz der von ihm eingeathmeten Luft ableugnen wollte, weil sie unsichtbar ist“

Was man von jeher gegen den Nominalismus geltend gemacht, dass er alle Wissenschaft unmöglich mache, das trifft noch empfindlicher den modernen weit radicaleren Empirismus. Nicht einzelne und vereinzelte Thatsachen und Dinge hat die Wissenschaft darzulegen, sondern allgemein giltige Gesetze und ein zusammenhängendes System von Dingen und Ereignissen; die reine Erfahrung bietet solches nicht. Nun ist ja auch thatsächlich das Streben aller dieser Empiristenpsychologen darauf gerichtet, nicht einzelne zusammenhanglose Daten zu geben, sondern allgemein giltige Gesetze zu finden und in das bunte Gewimmel psychischer Erscheinungen Einheit und Zusammenhang zu bringen. Also ist es mit ihrer reinen Erfahrung eitles Gerede.

Sie begründen doch auch ihre Behauptungen oder suchen sie wenigstens zu begründen: Die Begründung, der Grund ist etwas durchaus Ueberempirisches, es ist so recht der metaphysische Grundbegriff. Die Begründung soll doch auch nicht eine blos logische Function sein, kein bloses Spiel mit Begriffen, also sollen auch die Gründe, welche sie anführen, objectiv berechtigt sein. Also nehmen sie erstens einen objectiven wahren Zusammenhang zwischen logischen Aussagen an, der in der inneren Erfahrung nicht gegeben ist, und zweitens einen objectiv vorhandenen, weil wahren Grund für die von ihnen beschriebenen Erfahrungsthatsachen bezw. für deren Zusammenhänge. Damit ist aber eine Metaphysik, sogar eine realistische im gemässigten

Sinne dieses Wortes anerkannt: und alles Sträuben, jegliche Metaphysik abzulehnen, ist erfolglos.[1])

(Schluss folgt.)

[1]) Wie wenig man mit der reinen Erfahrung in der Psychologie auskommt, beweist die Thatsache, dass man von den beiden Hilfsmitteln dieser Wissenschaft, von der Beobachtung und von der Analyse, „Theorien“ aufzustellen sich genöthigt sah. So hat A. Meinong „Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse“ geliefert (»Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg«. 1893. 6. Bd. S. 340 ff.). B. Erdmann hat in einer Reihe von Artikeln (»Archiv f. system. Philosophie«. 1895. 1. Heft S. 14, 2. Heft S. 145 ff.) „zur Theorie der Beobachtung“ Beiträge geliefert. Er muss gestehen: „In der wissenschaftlichen Beobachtung durchdringen sich Wahrnehmen und Denken.“ Denken ist ja doch mehr als reine Erfahrung.

Der Begriff der Körpermasse.[1]

Von Dr. Jos. Geyser in München.

(Fortsetzung und Schluss.)

V.

Ehe wir dieses Ergebniss weiter verfolgen, müssen wir einer Ansicht das Wort lassen, die geeignet erscheinen könnte, unserer ganzen Argumentation den Boden zu entziehen. Dass es im Reich der Körper nicht lauter Aggregate geben kann, sondern dass das Wort Aggregat begrifflich schliesslich einfache, ungetheilte Urelemente einschliesst, ist allen klar. Dass aber diese Urelemente, diese Atome, auch noch ausgedehnt sind, wird von manchen geleugnet. Der Physiker selbst beschäftigt sich weniger mit dieser Frage; er bleibt bei den Atomen stehen, deren Atomgewicht und Atomvolumen die Chemie mit bewundernswerther Genauigkeit berechnet. Eine ungleich grössere Rolle spielt diese Frage in der Naturphilosophie. Schon Zeno wird von Aristoteles[2]) getadelt, dass er die Körper aus reinen Punkten bestehen lässt. Neuerdings denken wieder Herbart, S. Cornelius, Rich. Martin, Theod. Fechner u. A. sich jedes einzelne Atom aus dem Zusammenwirken vieler Kraftpunkte entstehend.[3]) „An Stelle der Atome" — bemerkt hierzu T. Pesch[4]) — „hätten wir also nur noch Haufen von absolut einfachen, discontinuirlichen Urelementen, Massen mathematischer Punkte, Systeme von Kineten oder Laufpunkten." Es gäbe also dieser Ansicht zufolge in der Natur nirgends ein wahres stetiges Ausgedehntes, sondern nur discontinuirliche Aggregate, deren einzelne Bausteine physische Punkte sind.

In der That! Die Alternative muss lauten: entweder es existiren in der Natur materielle Punkte, oder es ist die Existenz einheitlicher

[1]) Vgl. Jahrg. 1897 S. 34 ff. — [2]) Arist., Phys. lib. 7. c. 1. 2. — [3]) Vgl. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewussten. Abschnitt *C.* Cap. V. — [4]) Die grossen Welträthsel. Freiburg 1892. n. 103. S. 152; vgl. diese ganze Nr. über unsere Frage.

Körperchen von stetiger Ausdehnung zuzugeben. Kann man sich aber mit der Annahme für sich existirender materieller Punkte irgendwie zufrieden geben? Wir antworten entschieden: Nein.

Man mache sich wohl den Begriff des Punktes klar. Der Punkt ist die Negation der Ausdehnung. Wenn das Ausgedehnte Länge, Breite und Höhe, Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links hat, so hat der Punkt von alle dem nichts. Wir kennen nur einen physischen Punkt, nämlich die Grenze der ausgedehnten Linie; so berührt z. B. eine vollkommene Kugel eine vollkommene Ebene in einem Punkte. Aber der materielle Punkt, gegen den wir uns wenden, soll für sich existiren. Soll es solche Punkte, als letzte Bestandtheile der Körper, thatsächlich geben?[1]) Zunächst hätte die bejahende Antwort absolut keine Unterlage in der sichtbaren Natur. Was uns immer auch nur Körperliches in der Natur entgegentritt, es mag gross, klein, vielleicht verschwindend klein sein wie das Atom, aber es ist immer noch ausgedehnt; es kann immer noch vorn oder hinten, oben oder unten andere Theilchen berühren und ergibt mit anderen Theilchen zusammengefügt immer noch ein messbar grosses Ausgedehntes; aber einem selbständig existirenden physischen Punkte begegnen wir nirgendwo in der Natur.

Dazu kommt, dass die Annahme selbständig existirender Punkte vor jener stetiger Atome auch gar nicht einmal die Prärogative besserer Vorstellbarkeit und grösserer Anschaulichkeit in Anspruch nehmen kann. Ebenso wenig wie nämlich unsere Kreide auf der Tafel jemals einen wirklichen Punkt zu malen vermag, ebenso wenig vermag unser Vorstellungsvermögen uns einen solchen Kraftpunkt vorzustellen; wir mühen uns mit einer Sisyphusarbeit ab; auch den Punkt kann uns unser Vorstellungsvermögen immer nur nach Art eines ausgedehnten Etwas vorstellen.

Aber vielleicht führt wenigstens der reine Verstand, das rein begriffliche Denken uns zu diesen Kraftpunkten ohne Ausdehnung hin. Nichts weniger als das. Eine reife Ueberlegung muss sich entschieden gegen diese Punkte aussprechen. Angenommen, die Atome seien wirklich aus solchen Punkten zusammengesetzt; ich frage: Berühren sich diese Kraftpunkte oder nicht? Mit Recht werden alle das Erste verneinen; die Punkte bilden vielmehr ein discontinuirliches

[1]) Ausführlich behandelt diese ganze Frage T. Pesch in dem schon oft citirten Werke (1. Bd. 2. Abth. S. 428 ff.): „Dynamistische Naturerklärungen." Ueber die Fernwirkung handelt insbesondere § 5 (S. 446—450).

System. Ist es doch gerade das Charakteristicum der Punkte [1]), dass sie kein Vorn und kein Hinten haben, und dass mithin Tausend und Millionen sich berührender Punkte nicht mehr Raum einnehmen als ein Punkt und mithin zusammengefügt niemals ein Ausgedehntes ergeben können. Wenn sich aber diese angenommenen Kraftpunkte, welche das Atom bilden sollen, nicht berühren, dann müssen sie durch Kräfte aneinander gehalten werden. Aber dann haben wir die vollendete Fernwirkung (*actio in distans*); denn sollen sich diese Punkte zusammen halten, so muss zwischen ihnen ein gegenseitiges Wirken und Leiden stattfinden. Nun ist aber zwischen den Punkten das Nichts, der reine leere Raum. Wie wird also von dem einen Punkt auf den anderen Punkt die Wirkung übertragen? Für die alte Philosophie ist diese Fernwirkung ein Absurdum; sie hält es mit Recht für einen Widerspruch, dass etwas dort wirke, wo es gar nicht ist.

Aber, sagt man, wenn der eine Punkt durch seine Cohäsionskraft den anderen anzieht, dann ist er freilich nicht mit seiner Substanz, seiner Entität dort — auf diese bezieht sich ja die Discontinuität —, aber mit seiner Kraft. Schöne Antwort! Ist die Kraft denn etwa ein Spielball, den ein Punkt nach Belieben von sich schleudern und damit seinen Nachbarn treffen könnte? Ist die Kraft nicht vielmehr ein Etwas, das an die Entität, von der es getragen wird, durchaus gebunden ist, das darum dort ist und nur dort sein kann, wo diese Entität selbst ist? [2]) — Es zeigt uns darum auch die Natur niemals ein Analogon einer solchen Fernwirkung; überall sehen wir die quantitative Berührung als nothwendige Bedingung für einen Austausch der Energien. Selbst das Licht, die Schwerkraft, die im Universum wirkt usw. haben ihre Vermittelung. Es ist darum auch gerade die moderne Physik — und das muss ihr zu hohem Lobe angerechnet werden —, welche überall die Uebertragung der Wirkungen im Reich der Naturkräfte vermittels eines Mediums zu erklären sucht. Beruht nicht gerade auf dem Gedanken, dass die Fernwirkung eliminirt werden müsse, die Hypo-

---

[1]) *„Puncta aut non aut totis se tangunt“*, heisst darum das alte Axiom der Schule. — [2]) Schon Du Bois-Reymond hat dies scharf betont: „Die Kraft ist kein selbständiges Ding, welches der Materie gegenüber ein unabhängiges Dasein behauptete.“ (Genau der Begriff des accidentellen Seins!) Und gleich darauf: „Die Materie ist nicht wie ein Fuhrwerk, davor die Kräfte, als Pferde, nach Belieben nun angespannt, dann wieder abgeschirrt werden können.“ (Untersuchungen über thier. Elektricität. Berlin 1848. Einleitung.)

these eines Faraday und Maxwell?[1]) Ueberall begegnen wir Wellenbewegungen, welche den Austausch der Naturkräfte vermitteln; Bewegungen aber ohne etwas, das bewegt wird, Wellen ohne etwas, das sich erhebt und senkt, das sich verdichtet oder verdünnt, ist das nicht der reine Widerspruch? Es schreibt daher auch schon Newton am 25. Februar 1693 an Bentley[2]):

„Dass die Schwere der Materie angeboren, inhärent und wesentlich sein sollte, so dass ein Körper auf einen anderen wirken kann in die Ferne durch einen leeren Raum, ohne Vermittelung von etwas Anderem, wodurch die Wirkung von dem einen auf den anderen übertragen werden kann, ist für mich eine so grosse Absurdität, dass ich glaube, es wird niemand, der in philosophischen Dingen ein competentes Urtheil hat, jemals darauf verfallen."

Man nimmt daher auch in der Regel seine Zuflucht zu einem materiellen Medium nach Analogie des Weltäthers. Aber entweder ist auch dieses Medium wieder ein Aggregat letzter discreter Kraftpunkte, und dann ist die Sache der Gegner um nichts gefördert, oder es ist ein stetiges Ausgedehntes. In der That wird man letzteres wählen. So nimmt z. B. Secchi[3]) für die Uebertragung der Wirkungen zwischen den Körpern ein solches continuirliches Medium an: „Die Energie pflanzt sich von einem Körper auf den anderen fort vermittels eines continuirlichen (stetigen) Mittels, das wir Aether nennen."

Mein Schluss lautet also: es gibt thatsächlich auch nach eurer Ansicht in der materiellen Natur Körperhaftes von stetiger Ausdehnung. Hat man sich aber einmal dieser Thatsache ergeben, warum sollte es da schwer fallen, auch dem bekannten Stoff eine Eigenschaft, die Stetigkeit, wenigstens in den Atomen zuzuschreiben, die man dem unbekannten *Deus ex machina,* dem Aether, zuzuschreiben sich genöthigt sieht, und deren Kenntniss man doch einzig und allein dieser bekannten Natur entnommen hat? — Dazu kommt, dass dieses stetige Aethermeer mit den eingesenkten Punkten doch auch dem Verständniss die allergrössten neuen Schwierigkeiten bietet. Nur auf eine möchte ich hinweisen. Wie lässt sich die Uebertragung der Bewegung von dem Unausgedehnten auf das Ausgedehnte und durch dessen Vermittelung wieder auf den unausgedehnten materiellen Punkt

[1]) Vgl. Dr. Wüllner, Lehrbuch der Experimental-Physik. Leipzig 1882. 4. Bd. § 52 und E. v. Lommel, Lehrb. der Exp.-Physik. n. 370. — [2]) Citirt in Gretschel, Lexicon der Astronomie. Leipzig 1882. — [3]) Ang. Secchi, Le stelle. Milano 1878. p. 341.

verstehen? Sind vielleicht die Punkte und damit alle sichtbaren Körper überhaupt nur passiv, so dass die Entfernung oder Annäherung der Punkte etwa nur dadurch zustande kommt, dass das Medium sich bald wellenartig hebt, bald sich thalartig senkt, und der Punkt folgen muss? Ist es vielleicht dem Punkt möglich, die ihn rings umgebende stetige Aethermasse zu durchbrechen? Nach welcher Richtung soll sich der Punkt bewegen, wenn er von einem Aetherstoss getroffen wird? Man bedenke, dass der Punkt, weil er eben gar keine Ausdehnung hat, für die Richtung des Stosses indifferent ist. Doch genug hiervon. Noch einmal betonen wir, dass uns die Natur, die wir nur nachzudenken, nicht aber erst zu construiren haben, in der Körperwelt immer und überall nur Ausgedehntes zeigt. Wer kann es uns darum im Ernst übel nehmen, wenn wir uns dieser Erfahrungsthatsache fügen und auf ihrer Grundlage aufbauen? Nein, die Natur offenbart uns als Grundcharakter des Materiellen „ein gewisses Auseinander und Nebeneinander" des geeinten körperlichen Seins. Nun gut! Dann muss das Materielle immer und überall eine Ausdehnung haben, wodurch es messbar ist und auf den Raum bezogen werden kann. Mögen nun auch die sichtbaren Körper Aggregate sein aus minimalen Urelementen: diese minimalen Urelemente, diese „wirklichen Atome" sind auch noch materiell, sind darum auch noch ausgedehnt, aber sie sind innerlich nicht mehr in Theile von eigener Ausdehnung geschieden, sie sind mit einem Worte stetige Körperchen. Ihre Existenz bildet die Grundlage unserer weiteren Argumentation.

VI.

Es ist ein wohlbegründeter Satz der Physik, dass die Atomgewichte verschieden sind. Hierin liegt nichts Verwunderliches; denn es stimmt dies mit der allgemeinen Erfahrungsthatsache überein, deren wir schon in den einleitenden allgemeinen Bemerkungen des dritten Abschnittes Erwähnung thaten, dass die specifisch verschiedenen Körper zwar generell eine Reihe näherer Bestimmungen gemeinsam haben, dass sie dieselben aber einzeln in verschiedenem, spezifisch bestimmtem Maasse besitzen. Als hierzu gehörig offenbart sich uns hier das Gewicht. Das Gewicht ist nämlich offenbar eine secundäre Bestimmung des substantiellen Seins der Körper; denn die Körper hätten kein Gewicht, wenn nicht die allgemeine Massenanziehung wäre. Letztere aber wäre z. B. nicht vorhanden, wenn

nur ein einziger Körper existirte; auch wissen wir aus der Offenbarung, dass das Gesetz der allgemeinen Massenanziehung für die glorreichen Leiber der Auferstandenen keine Geltung mehr haben kann. Nun lehrt uns die Physik aber noch weiter, dass trotz der verschiedenen Gewichtsverhältnisse die Volumenverhältnisse der Atome der gasförmigen Elemente nicht verschieden sind. Daraus folgt unmittelbar, dass das Verhältniss des stofflichen Inhaltes zur räumlichen Ausdehnung in den spezifisch verschiedenen Atomen ein spezifisch verschiedenes sein muss. Diese Thatsache, die uns ja auch in der den Sinnen erfassbaren Natur in dem spezifischen Gewicht der Körper entgegentritt, muss einen genügenden physischen Grund haben. Nun lässt sich allerdings ein solcher in mannigfacher Weise denken. Man kann annehmen, dass, wenn z. B. bei gleichem Volumen sich die Masse des Sauerstoffatoms zu derjenigen des Wasserstoffatoms wie 16 : 1 verhält, beide Atome wieder aus Unteratomen bestehen, und das Sauerstoffatom solcher sechzehnmal mehr enthalte, als das Wasserstoffatom. Da aber hiermit die Frage nach der Discontinuität des Atoms und andere Mishelligkeiten leicht wiederkehren könnten, so kann man sich ja auch vorstellen, beide Atome enthielten Poren — die ja der Stetigkeit an sich keinen Abbruch thun [1]) — und diese Poren nähmen im Wasserstoffatom einen sechzehnmal grösseren Raum ein, als im Sauerstoffatom.

Man kann dieses allerdings sich vorstellen, ohne einem inneren Wiederspruch anheimzufallen; aber man kann dem Vorwurf nicht entgehen, dass man dieses *gratis,* ohne jede Bestätigung der Natur, behaupte. Es liegt nämlich dieser Behauptung die Annahme zu grunde, dass jedes inhaltlich gleiche Stofftheilchen auch innerlich *(per se)* die gleiche Ausdehnung haben müsse, wofern es nicht *(per accidens)* von Poren unterbrochen sei. Aber das Thatsächliche, was uns die Natur lehrt, bietet uns für eine solche Annahme gar keinen Grund, es weist uns viel eher auf das Gegentheil hin. Auch begrifflich liegt uns diese gegentheilige Annahme näher; denn wenn man sich überhaupt einmal mit dem Gedanken befreundet, dass der Grundcharakter des Materiellen die Existenz in Form eines stetigen Auseinander sein müsse, so kann man auch keine besondere Schwierigkeit mehr darin finden, dass dieses Auseinander der Existenz in specifisch verschiedenen Körpern in specifisch verschiedenem Grade

[1]) Vgl. T. Pesch a. a. O. n. 99 und n. 365.

d. h. dass das Verhältniss des stofflichen Inhaltes zu seiner stetigen Ausdehnung verschiedener Grade fähig sein könne. Wenn z. B. der Aether, dieses stetige Ganze von ungeheurer Ausdehnung, eine so geringe Masse hat, dass er als imponderabel der ponderabelen Materie gegenübergestellt werden kann, so wird es doch höchst natürlich sein, dass in ihm der Stoff specifisch eine feinere Vertheilung habe, als es in den wägbaren Körpern bis hinab zu ihren Atomen der Fall ist. Setzen wir aber diese Annahme, dass entsprechend der allgemeinen Analogie der Körper das Verhältniss des stofflichen Inhaltes zu seiner stetigen Ausdehnung in specifisch verschiedenen Körpern ein verschiedenes sei, einstweilen als Wahrheit voraus, so müssen wir sofort auf eine neue von der Ausdehnung und dem Stoff selbst verschiedene innere Seinsbestimmung der Körper schliessen. Wir müssen nämlich folgendermaassen schliessen: Der Stoff kann nur existiren in einem gewissen „Auseinander und Nebeneinander", das sich durch Ausbreitung des Körperlichen im Raume offenbart. Im Begriffe des Stoffes als solchen liegt aber nichts von einem bestimmten Grade dieses Auseinander und folglich von einer bestimmten Grösse der räumlichen stetigen Ausdehnung, der Stoff ist dazu aus sich indifferent. Der Stoff kann allerdings *in concreto* nur in einer ganz bestimmten Weise dieses Auseinander existiren, und zwar in einer Weise, welche in specifisch verschiedenen Körpern specifisch verschiedene Stufen hat. Was aber zu etwas aus sich indifferent ist, kann zu eben diesem aus sich nicht differenzirt werden, wenn nicht der innere Widerspruch Wahrheit heissen soll. Da aber anderseits der Stoff nur in der betreffenden Weise differenzirt existiren kann, so folgt consequent, dass es in jedem existirenden stetigen Körper ein reales Bestimmendes geben muss, durch welches der Stoff zu einem bestimmten Grade des „Auseinander und Nebeneinander" und dadurch auch zu einer bestimmten Grösse der stetigen Raumausdehnung differenzirt wird.[1]) Indem wir nun einen Stoff, der weniger ausgebreitet ist als ein anderer, diesem als den dichteren dem weniger

[1]) Auf dieses Argument wendet man vielleicht ein, dass Gott, der Schöpfer, dieses differenzirende, aber äussere Princip sei, und darum unsere Consequenz nicht stichhaltig sei. Darauf sage ich, dass allerdings Gott, *„La divina potestate, la somma sapienza e il primo amore"*, der letzte Grund alles Bestehenden ist, dass er aber die Constitution der Dinge durch innere, ihnen eigene Principien, ausführt, und dass gerade diese zu suchen, Sache der Wissenschaft ist. So differenzirt Gott auch den concreten Stoff zu einer bestimmten Ausdehnung, aber durch die innere Dichte.

dichten gegenüberstellen, bezeichnen wir davon dieses innere bestimmende Princip als innere Dichte der Körper.[1]) Die innere Dichte ist mithin eine besondere nähere Bestimmung der allgemeinen Form, nämlich des stetigen Auseinander, in welcher das Materielle seiner Natur nach in die reale Erscheinung tritt; sie ist eine besondere Seinsbestimmung des stofflichen Substrates aller Körper und bringt in denselben ein So-oder-so-auseinander-gebreitet-sein hervor, und das ist eine reale Leistung. Die Dichte ist darum auch eine qualitative Bestimmung des Körperlichen, die analog anderen accidentellen Bestimmungen in specifisch verschiedenen Körpern von specifischem Grade ist.

Damit haben wir aber auch endlich das erreicht, was uns bisher immer noch zu fliehen schien, die physische Constitution der Masse. Die Masse ist der Stoff, insofern er actuirt ist von einer bestimmten inneren Dichte und einer bestimmten stetigen Ausdehnung.[2]) Es besteht nämlich, wie aus dem Gesagten sofort erhellt, ein solch wesentliches Abhängigkeitsverhältniss zwischen dem Stoff, als dem substantiellen Substrat, auf der einen Seite, und der Ausdehnung und der inneren Dichte, als seinen zwei allgemeinen accidentellen Bestimmungen, auf der anderen Seite, dass sich keiner dieser Factoren ändern kann, ohne den anderen entsprechend in Mitleidenschaft zu ziehen. Es kann die Dichte eines concreten Stoffes sich nicht mindern d. h. dem Stoff ein grösseres Auseinander geben, ohne dass nicht die Ausdehnung grösser werden müsste, und umgekehrt. Wenn daher ein Körper von seinem Stoff durch Theilung nichts verliert, so muss er immer und überall dieselbe Stoffmenge behalten, was auch mit ihm vorgehen mag. Behält er aber dieselbe Stoffmenge, so muss er auch dasselbe Gewicht behalten. Wir sehen darum auch in der Chemie, dass bei allen chemischen Combinationen das Gewicht der neuen Substanz stets aufs genaueste gleich der Summe der Gewichte ihrer Bestandtheile ist, während die Ausdehnung und damit die Dichte ganz beträchtlichen Aenderungen unterliegt. Wenn wir darum ein Mittel hätten, — was wir allerdings niemals haben werden —, das absolute Maas der inneren Dichte eines

[1]) So schreibt auch T. Pesch: „Die Menge des Stoffes in einem Körper, betrachtet im Verhältniss zu dem von dieser Masse [stetig] eingenommenen Raume, führt zum Begriff der Dichtigkeit." A. a. O. n. 98. S. 144. Vgl. besonders n. 365. S. 600 f. — [2]) „La massa senza dubbio è costituita dalla sostanza estesa e densa." (G. Mattiussi, Meccanica razionale. Roma 1888. p. 209.)

Körpers unmittelbar zu messen, so könnten wir durch Multiplication dieses Maasses mit demjenigen der stetigen Ausdehnung unmittelbar die Grösse der Stoffmenge der Körper bestimmen. Nun haben wir aber bereits früher erwähnt, dass unsere Erkenntniss d. h. unser Messen der Stoffmenge und die physische reale Constitution der Stoffmenge keineswegs zusammenfallen müssen. Es bleibt darum bestehen, dass die Stoffmenge der Körper gemessen wird durch ihr Gewicht und ihren Beschleunigungswiderstand, dass sie aber constituirt wird durch den Stoff in Verbindung mit der inneren Dichte und der stetigen Ausdehnung.

Aber hängen nicht alle diese Schlüsse rein in der Luft, da sie auf einer Voraussetzung beruhen, die wir einmal als Wahrheit angenommen, deren Thatsächlichkeit wir aber wenigstens noch nicht streng bewiesen haben? Ich gebe zu, dass unsere letzte Argumentation sich darauf stützte, dass der Stoff aus sich eines Auseinander von verschiedenem Grade fähig sei, und dass wir höchstens die volle Congruenz, aber doch nicht die ausschliessliche Thatsächlichkeit dieser Behauptung erwiesen haben. Wir müssen uns daher auch noch von anderer Seite der inneren Dichte zu nähern suchen, um diesem unserm Schlussgebäude auch den noch fehlenden Pfeiler einzufügen. Wir wenden uns darum in einem besonderen Kapitel der inneren Dichte zu. Ehe wir dies aber thun, müssen wir noch inbezug auf die Masse, um Misverständnissen vorzubeugen, eine kleine Einschaltung machen.

Wenn wir die Stoffmenge eines einheitlichen Körpers, eines Atoms, definirt haben als die stoffliche Substanz, insofern sie bestimmt ist von einer gewissen Dichte zu einer bestimmten stetigen Ausdehnung, so haben wir damit zunächst die specifische Stoffmenge der Körper definirt. Indem nämlich die specifisch verschiedenen Körper eine specifisch verschiedene Dichte haben, müssen die Körper specifisch verschiedene Räume einnehmen, wofern sie die gleiche Stoffmenge enthalten und von der Erdschwere das gleiche Gewicht erhalten sollen. Neben der specifischen Stoffmenge ist aber noch der von ihr begrifflich verschiedenen entitativen und numerischen Stoffmenge zu gedenken. Zwei Bleistücke, von denen das eine doppelt so viel wiegt als das andere, haben specifisch dieselbe Stoffmenge, numerisch oder entitativ aber keineswegs. Während nun die specifische Determination von der Wesensform und der Dichte ausgeht, hat die numerische Determination der Stoffmenge, wie auch der Dichte und der Wesensform des Körpers selbst, ihren letzten Grund in der

quantitativen Ausdehnung.[1]) Auf dieses schwierige Problem der Individuation kann ich jetzt nicht eingehen, da es zu weit führen würde: nur das Eine sage ich, dass die ganze Bestimmung der Stoffmenge den specifischen und numerischen Factor zu berücksichtigen hat. Versehen wir z.B. in einem kubischen Bleistück von 1 *kg* Gewicht das Verhältniss von Dichte und Ausdehnung mit den Zahlen 11 : 1, so müssen wir in einem Bleistück von 8 *kg* Gewicht, wo also die Längendimension das Doppelte des vorigen Bleistückes beträgt, das Verhältniss schreiben 88 : 8, um so ebenso wohl die specifische Gleichheit wie numerische Verschiedenheit auszudrücken.[2]) Es sind daher auch zur Constitution der Stoffmenge keine anderen physischen Principien nöthig, als das substantielle stoffliche Substrat und die accidentellen Bestimmungen der Dichte und Ausdehnung. Indem nämlich vom „ersten Beweger der Dinge" im Anfang der Stoff mit einer bestimmten Ausdehnung verbunden ist, bleibt damit für alle Zeiten die numerische Grösse der Dichte und die numerische Grösse der gesammtenn Stoffsumme der Welt unabänderlich bestimmt; die Körper können sich verwandeln, die Energien können sich austauschen, die actuelle Grösse der Gesammtsumme des Ausgedehnten kann sich ändern, aber nicht ohne dass nicht auch die actuelle Grösse der Gesammtdichten sich im umgekehrten Verhältniss änderte, und so ihr Product d. h. die Gesammt-Stoffmenge und folglich das Gesammtgewicht der Welt ewig

---

[1]) „Quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium etc.", S. Thom. 3. p. q. 77. a. 2.; auch ist zu berücksichtigen: „Formam et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit . . . .", S. Thom. cont. gent. l. 2. c. 81. Die numerische Stoffmenge ist jene von der numerischen Grösse der Ausdehnung abhängige Zahl, welche angibt, wie oftmal die auf die quantitative Einheit bezogene specifische Stoffmenge in einem Körper enthalten ist. — [2]) Man kann dies mit anderen Worten auch so aussprechen: Wenn man sich durch Abstraction ein ideales, letztes Stoffeinheitstheilchen denkt und die Körper als gewisse Vielfache dieser Stoffeinheitstheilchen ansieht, so sind unter einer Ausdehnung gleich 8, 88 solcher Theilchen vereinigt, wenn dieser specifische Körper unter der Ausdehnung gleich 1, 11 solcher Theilchen enthält; wenn wir dann die Anzahl der Theilchen mit Dichte bezeichnen, so ist in beiden Körpern die Dichte specifisch dieselbe, nämlich das Verhältniss 11 : 1, numerisch aber verschieden, nämlich 11 und 88. Doch halte man vor Augen, dass es sich hier nur um eine begriffliche Abstraction handelt behufs Erleichterung des Verständnisses; in Wirklichkeit hat der stetige Naturkörper keine Summe actueller Theilchen in sich, sondern nur potentieller, und deren enthält jeder stetige Körper, ob gross ob klein, unendlich viele.

unverändert bleibt. Doch das sei nur nebenbei erwähnt. Kehren wir zur Natur der inneren Dichte zurück.

VII.

Wir betonten immer das Wort innere Dichte. Die Physiker verstehen nämlich unter der Dichte etwas Anderes, als was wir definirt haben, wofern sie überhaupt diesen Begriff noch verwerthen. Nach den Physikern ist die Dichte der Körper gleich der Anzahl der Atome, aus denen sie zusammengesetzt sind. Bei den wirklichen Atomen selbst sprechen sie nicht von einer Dichte, so dass die Dichte inbezug auf das Atom nur äusserlich ausgesagt werden kann. Hingegen ist nach unserer Meinung die Dichte gerade eine Eigenschaft des individuellen Atoms für sich und verdient darum auch das Beiwort innere Dichte. Darum zögert auch der hl. Thomas nicht, die Dichte mit dem Namen einer Qualität zu bezeichnen. [1]) „Man muss sagen, dass dicht und dünn gewisse Qualitäten sind, welche den Körpern aus dem Umstande zukommen, das sie viel oder wenig Stoff unter ihrer Ausdehnung haben, wie sich auch alle anderen Accidenzien aus den Principien der Substanz ergeben". Nach unseren Ausführungen können wir die Dichtigkeit der stetigen Körper folgendermassen umschreiben: Die Dichtigkeit ist jenes allgemeine innere reale Princip der Körper, dessen formale Wirkung darin besteht, den Stoff der Körper unter einer stetigen Ausdehnung von bestimmter Grösse existiren zu lassen. Aber wir haben ja das Dasein der inneren Dichte noch näher zu begründen.

Erinnern wir uns dessen, was wir von der stetigen Ausdehnung vorausgeschickt haben. Es müssen nothwendig in der Natur letzte ungetheilte Körperchen existiren von stetiger Ausdehnung. Diese letzten Körperchen sind ungetheilt. Nun kann man zwei Meinungen huldigen, entweder hält man diese ungetheilten Körperchen auch für physisch durchaus nicht mehr theilbar, oder man lässt eine Theilbarkeit ins Unendliche als möglich zu. Mögen die Vertheidiger beider Meinungen den Streit unter sich selber ausmachen; wir sagen, dass

[1]) „Dicendum quod rarum et densum sunt quaedam qualitates consequentes corpora ex hoc, quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiae" (3. p. q. 77. a. 2, 3° et ad 3.) Ferner: „Rarum est. quod habet parum de materia sub magnis dimensionibus, densum autem, quod habet multum de materia sub parvis dimensionibus, ut dictum est". (in 4. phys. text. 84.)

sie beide uns in einem Punkte Recht geben müssen, dass nämlich die actuelle Ungetheiltheit, die neben der potentiellen Zusammensetzung — die nach den einen nur eine potentia numquam deducenda in actum ist — thatsächlich vorliegt, ihren adäquaten physischen Grund haben muss und dass dieser weder im Stoff als solchen noch in der Ausdehnung desselben gefunden werden kann. Indem nämlich der Körper ungetheilt ist, verlangt er auch, das er einer Theilung durch angreifende Kräfte mit einer gewissen Kraft Widerstand leiste; nach den einen ist diese Widerstandskraft sogar so gross, dass sie von keiner physischen Kraft überwunden werden kann, aber auch nach den anderen muss diese Kraft eine gewisse Stärke haben, denn sonst müsste auch die geringste Kraft dieses stetige Körperchen sofort theilen, und jeder Zusammenhalt der Theile, jede Beständigkeit, jede Trägheit des Ganzen wäre unmöglich. Dass aber diese Kraft nicht der Stoff selbst sein kann, ist klar; denn der Stoff als solcher kann ebensogut existiren, ob er der einheitliche Körper von dieser Grösse ist, oder ob er in tausend und mehr Stücke getheilt ist; er ist überhaupt das passive, aber nicht das active Princip, wie es jene Kraft sein muss. Ebensowenig kann man der stetigen Ausdehnung diese zusammenhaltende Kraft zuschreiben, da sie es ja gerade ist, welche feindlichen Kräften die Theilung des Körpers ermöglicht und die Materie in Mitleidenschaft zieht. Und so sehen wir uns also wieder begriffsnothwendig zu einem allgemeinen physischen Princip aller stetigen Körper geführt, welches das Verhältniss des Stoffes zu seiner stetigen Ausdehnung regelt und bewirkt, dass der Körper als stetiges Ganzes zusammengehalten wird und trennenden Kräften einen gewissen Widerstand entgegensetzt. Dieses physische innere active Princip aber ist offenbar die innere Dichte. Wenn wir ihr darum auch das Vermögen zugeschrieben haben, den Stoff in engerem oder weniger engerem Grade zusammenzuhalten, so kann dies jetzt nicht mehr verwunderlich sein. Wir schreiben so ihr nur diejenige Eigenschaft zu, die wir sonst überall in der Natur finden, dass nämlich die Körper zwar generell in den besonderen Seinsbestimmungen übereinkommen, dass sie dieselben aber specifisch in besonderen Graden besitzen. Wenn wir uns ferner die innere Dichte nach Art einer Kraft vorstellen und bedenken, dass Kräfte verschiedene Stärke und folglich verschiedene Wirkungen haben können, dann ist es uns verständlich, dass wo die innere Dichte von grösserer Kraft ist, dort das Auseinander des Stoffes und folglich die räumliche Ausdehnung

eine geringere ist. Nur fügen wir hinzu, dass die Bezeichnung als Kraft der Dichte weniger nach innen, wo ja nur potentielle Theile sind, als nach aussen, trennenden Kräften gegenüber zukommt. Dabei ist auch zu beachten, dass der Widerstand eines Körpers ausser von seiner Dichte auch von anderen Umständen, anderer Structur, anderer Porosität usw. bedingt ist. Doch nun mögen wir noch einmal eine vollständige Definition der inneren Dichte hierhersetzen: Die innere Dichte ist jenes allgemeine innere Princip aller Körper, welches bewirkt, dass der Stoff unter einer stetigen Ausdehnung von bestimmter Grösse existirt und Kräften, die ihn zu theilen streben, einen gewissen Widerstand leistet; so bewirkt die Dichte sowohl die Trägheit der Körper gegenüber einer Theilung wie auch in Verbindung mit der stetigen Ausdehnung das, was man die Masse der Körper nennt.

Gegen unsere Ausführungen wird man vielleicht mancherlei Einwände erheben. Man wird sagen: 1) dass die Ungetheiltheit der letzten Körper in der Trägheit allein ihren genügenden Grund habe, 2) dass eine Kraft, welche nicht zwischen getrennten Theilen und Körpern wirksam sei, begrifflich ein Unding darstelle, 3) dass ein innerliches, stetiges Mehr- oder Weniger-Auseinandergebreitetsein des Stoffes ebenso unbegreiflich sei, und dass man 4) überhaupt besser thue, nicht auf die letzten Gründe einzugehen, da man über einen letzten Widerspruch doch niemals hinauskomme. Versuchen wir es, der Reihe nach, einiges auf diese Einwände zu erwidern.

Was bedeutet zunächst die Trägheit der Körper? Nichts anderes, als dass ein Körper in dem Zustande, worin er sich befindet, verharrt, so lange er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, diesen Zustand zu ändern. Damit ist aber kein Wort davon gesagt, dass der Zustand, worin der Körper sich befindet, nicht seinen realen Grund in demselben haben müsse. Im Gegentheil, weil ein solcher vorhanden ist, darum sind einwirkende Kräfte nöthig, ihn zu ändern. Und so sind wir in unserem letzten Beweis, den wir für die Existenz und den Begriff der inneren Dichte antraten, gerade von dieser Basis ausgegangen.

Aber ist nicht eine Kraft, die nicht zwischen getrennten Körpern wirksam wäre wie die innere Dichte, begrifflich ein Unding? Und warum? Etwa weil diese innere Kraft nichts leisten würde? Aber ist es nicht auch eine wahre Leistung, das eins sein zu lassen und

als eins zu bewahren, was ohne diese Leistung zwei wäre, oder wenigstens durch die geringste angreifende Kraft dazu gemacht würde, und so die Beständigkeit der Naturdinge zu sichern? Auch haben wir schon bemerkt, dass die innere Dichte den Namen Kraft nicht so sehr von ihrer Wirkung nach innen, als vielmehr von ihrem Widerstande gegen äussere Kräfte bekommt. Aber eine solche innere Kraft ist doch ganz „unvorstellbar!" Nun ist vielleicht irgend eine der anderen Kräfte, die in dieser Natur wirksam sind, z. B. die Elektricität, die Massenanziehung usw., vorstellbarer? Ist es nicht bei ruhiger Ueberlegung eigentlich das Allerunbegreiflichste, dass die Kraft eines Körpers wirkt in einem anderen Körper, der seinem ganzen Sein nach von ihr getrennt ist, dass sie also eigentlich dort wirkt, wo sie gar nicht ist? Darum scheint mir, dass eine Kraft, wie die innere Dichte, doch insofern noch begreiflicher ist, als sie in eben dem Seienden ihre Wirksamkeit äussert, in dem sie ist. Wenn wir uns darum schon bei den zwischen getrennten Körpern wirksamen Kräften schliesslich nur mit der Thatsache zufrieden geben müssen, so müssen wir es auch trotz der sogen. Unbegreiflichkeit im zweiten Falle thun.

Aber — sagt man — alle Kräfte müssen sich schliesslich auf einen Austausch der Bewegung zwischen sich berührenden und stossenden Massen und Massentheilchen zurückführen lassen; was sich dieser Regel nicht anpassen lässt, ist unbegreiflich und unmöglich. Die innere Dichte aber, wie sie oben definirt wurde, lässt sich auf diesen mechanischen Bewegungsprocess nicht zurückführen. Freilich, so behauptet man, aber wo sind die Beweise dafür? Gerade die innere Dichte, deren Existenz und Natur wir aus dem, was uns die Erfahrung bietet, erschlossen haben, ist ein neuer Gegenbeweis gegen die Richtigkeit der in diesem Einwand enthaltenen Supposition. Freilich mit Augen sehen, oder mit Händen fühlen können wir die innere Dichte nicht, aber wir können vernunftgemäss aus dem Sichtbaren und Greifbaren der Natur auf sie schliessen. Das ist aber der einzige Weg der Wissenschaft. „Wissenschaft fängt erst an", schreibt Alex. v. Humboldt[1]), „wo der Geist sich des Stoffes bemächtigt, wo versucht wird, die Masse der Erfahrung einer Vernunfterkenntniss zu unterwerfen; sie ist der Geist zugewandt der Natur. . . . . Eine Geistesarbeit beginnt, sobald von innerer Noth-

[1]) Kosmos. 1. Bd. S. 70.

wendigkeit getrieben, das Denken den Stoff sinnlicher Wahrnehmungen aufnimmt!"

Jedoch ist ein verschiedenes „Auseinander und Nebeneinander" des stetigen Stoffes im Raume ganz unbegreiflich. Freilich ist es unbegreiflich, dass ein und derselbe Stoff, bei ein und derselben räumlichen Ausdehnung in verschiedenem Grade auseinandergebreitet sein könne; aber diese Unbegreiflichkeit, besser gesagt Unmöglichkeit hört auf, wenn wir uns denken, dass der Stoff specifisch verschiedener Körper unter einer specifisch verschieden grossen stetigen Ausdehnung existire, wofern in ihm ein reales Princip ist, welches das Verhältniss zwischen ihm und der näheren Seinsbestimmung der Ausdehnung regelt; dieses ist aber gerade die innere Dichte. Wie wir bereits des längeren ausgeführt haben, gehört zum Wesen des Stoffes allerdings die Existenz in Weise eines gewissen „Auseinander und Nebeneinander im Raume", aber keineswegs eines Auseinanders in diesem Grade; wenn das Auseinander auch in einem anderen Grade statthat, so ist es doch immer noch ein Auseinander. Dazu kommt, dass die Quantität nicht das Wesen oder die Substanz der Körper selbst ist, sondern die erste allgemeine, aber accidentelle Bestimmung alles Körperlichen. Indem man sich jetzt der Grundsätze erinnert, die wir von den Accidentien im allgemeinen vorausgeschickt haben, kann man es nicht mehr unbegreiflich finden, dass wie andere allgemeine Accidentien, so auch die Quantität in specifisch verschiedenen Körpern specifisch verschiedene Grade habe.

Wenn man uns zum Schlusse sagte, man dürfe überhaupt nicht auf die letzten Ursachen der Dinge zurückgehen wollen, weil man dem letzten Widerspruch niemals entgehen könne[1]), so überlasse ich getrost diese Meinung denen, welchen sie behagen mag. Jedenfalls werden noch viele Forscher nicht daran zweifeln, dass die Natur der Dinge eine objective Wahrheit sei, und dass auch dem forschenden menschlichen Geiste nicht das Unglückslos zugefallen, bei seinem Streben nach subjectiver Erkenntniss der objectiven Wahrheit immer zu irren. Darum meinen wir, dass man vielmehr immer die letzten Consequenzen ziehen solle, um an ihnen die Grundlage zu prüfen und eventuell auch — mit sauerer oder heiterer Miene — das vermeintliche „Fundament" umzustürzen.

[1]) Vergl. Emil Du Bois-Reymond, Untersuchungen über thierische Elektricität. (Einleitung zum 1. Bande. Berlin 1848.)

Nun aber noch kurz einige Aussichten, die sich aus den von uns entwickelten Begriffen für die Naturerklärung vielleicht eröffnen mögen.

VIII.

In der Natur offenbart sich uns als eine allgemeine Eigenschaft der Körper die Fähigkeit der Volumenänderung. Bald sind es äussere Kräfte, Druck oder Zug, bald sind es innere Kräfte, namentlich die Wärme, welche bewirken, dass ein Körper ohne Veränderung seiner Masse eine Veränderung seines Volumens, sei es Vergrösserung, sei es Verkleinerung, erfahre. Man pflegt diesen Vorgang durch eine auf die Wirkung der genannten Kräfte hin eintretende grössere Annäherung bezw. Entfernung der kleinsten discontinuirlichen Theilchen des Körperaggregates zu erklären. Es ergibt sich daraus sofort, dass bei den Atomen selbst, wenigstens bei den „wirklichen", von einer Volumenänderung keine Rede sein kann. Dazu kommt noch das Missliche, dass man Fernkräfte annehmen, oder zu dem hypothetischen Aether seine Zuflucht nehmen und ihm dann im Gegensatz zur sichtbaren Natur die Stetigkeit zuschreiben muss. Wenn man aber letzteres thut, so hat man wieder Schwierigkeit, zu erklären, wie die einzelnen Atome eines Aggregates, trotzdem ihre Zwischenräume continuirlich von der stetigen Aethermaterie ausgefüllt sind, sich annäheren können; entweder muss die Aethermaterie durchdringlich sein, aber dann kann man wieder nicht erklären, wie ein Stoss dieser Aethermaterie, dieses die Wirkung der Atome vermittelnden Mediums, das Atom in Bewegung setzen kann; — oder die Aethermaterie muss ausserordentlich beweglich und nachgiebig sein, etwa wie das Wasser aus dem Glase fliesst, wenn man den Finger eintaucht; aber dann kann man diese Beweglichkeit einer stetigen Masse wieder nicht erklären, da man sich dieselbe (d. h. im Sinne der modernen Naturanschauung) nur vorstellen kann, wenn die einzelnen Theilchen eines Ganzen actuell vorhanden sind nach Art der Schrotkörner in einer Flasche; — oder aber schliesslich man muss auch beim Aether die Möglichkeit einer Volumenänderung zugeben, aber dann ist ja eine setige Materie fähig, ihr Volumen zu ändern. Und in der That geben besonnene Naturforscher[1]) die Wahl zu: entweder eine eigentliche Fernwirkung mit aller ihrer Unbegreiflichkeit, oder aber die Möglichkeit, dass auch die einheitliche stetige

[1]) Vgl. T. Pesch a. a. O. n. 98. S. 144 f.

Materie auf entsprechende einwirkende Ursachen hin ihr Volumen ändere, und entscheiden sich für Letzteres.

Aber ist nicht diese letztere Annahme die hypostasirte Unbegreiflichkeit? Mit nichten. In der That: Gibt es in den Körpern ein inneres physisches Princip, von dem der Grad des stofflichen Auseinanders und consequent die Grösse der stetigen räumlichen Ausdehnung des Volumens innerlich bedingt ist, so muss dieses Volumen sich innerlich ändern können, wofern genanntes Princip sich ändern kann. Dieses ist aber begrifflich durchaus möglich; denn wie wir in der allgemeinen Vorbemerkung über die Accidentien ausführten, sind die Accidentien abhängig sowohl von anderen Accidentien wie von äusseren Ursachen, so dass sie sich ändern müssen, wofern letztere sich ändern; damit aber, dass sie sich ändern, müssen auch ihre formalen Wirkungen entsprechend modificirt werden. Da nun die Dichte eine innere, den Körper zusammenhaltende und so die Grösse seines Volumens bestimmende Kraft ist, so muss sie abhängen von allen Ursachen, die, mögen es äussere oder innere sein, auf das Auseinander des Stoffes, sei es vergrössernd sei es verringernd, zu wirken vermögen; solche sind z. B. der Druck, der Stoss, die Wärme usw. Aendert sich aber die innere Dichte, so muss sich auch ihre formale Wirkung, die Volumenausdehnung, ändern; und somit ist die innere Volumenänderung stetiger Materie begrifflich möglich. Ist das aber einmal zugegeben, so folgt auch die Möglichkeit innerer Elasticität einer stetigen Materie. Denn die Natur zeigt uns, dass die Elasticität gleichsam eine Reaction des Körpers gegen die Kräfte ist, welche seine räumliche Ausdehnung beeinflussen. Sobald diese Kräfte nachlassen zu wirken, nimmt der Körper seine frühere Gestalt wieder an. Aber das kann nach unserer Auffassung der inneren Volumenänderung einer stetigen Materie auch gar nicht anders sein; denn lassen die Kräfte nach, so muss die innere Dichte auch wieder ihre frühere Form zurückgewinnen und folglich dem Körper das frühere Volumen zurückgeben. Dabei spielen freilich auch noch andere Eigenschaften der Körper, namentlich ihre Structur, mit. Dass ferner die Zusammendrückbarkeit der Körper auch in dieser Erklärung eine Grenze haben muss, ist daraus klar, dass der Widerstand der Dichte immer wachsen muss bis zu einem Maximum. Clausius hatte bekanntlich den einheitlichen Atomen Elasticität beilegen wollen. Andere[1]) aber bekämpfen dieses auf das energischste;

[1]) z. B. Secchi, Einheit der Naturkräfte. A. a. O. 1. Bd. S. 51.

ja Dr. C. Isenkrahe schreibt sogar [1]): „Die Elasticität der Atome ist eine Combination von Begriffen, die einen logischen Widerspruch involviren!“ Dass dies durchaus nicht der Fall ist, glauben wir gezeigt zu haben. Im Gegentheil erscheint eine solche Eigenschaft ganz natürlich und alle dem analog, was wir in der ganzen Natur finden. Dass die Möglichkeit, auch die Elasticität der stetigen Materie annehmen zu können, der Physik namentlich zur Elimination der Fernwirkung, vielleicht zur Erklärung der allgemeinen Massenanziehung gute Dienste leisten muss, kann keinem Zweifel unterliegen. lesen wir doch z. B. bei einem der neueren Physiker [2]):

„Nur in einer solchen Hypothese zur Erklärung der Fernwirkung können wir daher einen Fortschritt erblicken, welche gleichzeitig die sogen. Molecularkräfte überflüssig macht, welche uns also gestattet, die Materie als ein nicht aus discreten Theilen bestehendes Continuum aufzufassen. Da vorläufig dazu noch keine Aussicht vorhanden ist, halten wir an der Hypothese der Fernwirkung fest.“

Also muss man entweder die Fernwirkung annehmen oder aber sich mit der continuirlichen Materie befreunden; und letzteres wäre, nach Dr. Wüllner's Geständniss, das Bessere, wofern sich die Möglichkeit bietet, „die Materie als ein nicht aus discreten Theilen bestehendes Continuum aufzufassen!“ Ich glaube, dass es mir einigermaassen gelungen sein dürfte, diese Möglichkeit näher gerückt, wenigstens die Wege zu einer solchen Möglichkeit angedeutet zu haben.[3]) Diese Möglichkeit kommt aber schliesslich darauf hinaus,

---

[1]) Das Räthsel der Schwerkraft. Braunschweig 1879. S. 80. — [2]) Ad. Wüllner a. a. O. 1882. 1. Bd. S. 154. — [3]) Gegen die innere Volumenänderung und innere Elasticität stetiger Materie pflegt man namentlich einzuwenden, dass daraus eine Durchdringung der Materie folgen müsse. Aber sehr mit Unrecht; denn die Durchdringung wäre nur dann vorhanden, wenn man in den zusammengezogenen Volumen zwei Punkte aufweisen könnte, welche denselben Platz einnähmen; das ist aber unmöglich, da sowohl das kleinere wie das grössere Volumen gleich viele, nämlich unendlich viele Punkte enthalten. Auch liegt dem Einwand die falsche Supposition zu grunde, dass die Quantitätseinheit des Stoffes auch die Stoffmengeneinheit des Stoffes sein müsse; das ist aber nicht der Fall, da die Menge der Materie, welche in der Quantitätseinheit enthalten ist, abhängt von der Grösse der inneren Dichte; je nachdem letztere grösser oder geringer ist, muss das specifische Auseinander des Stoffes grösser oder geringer sein, und muss mithin die Quantitätseinheit weniger oder mehr Stoff enthalten; die ideale Stoffmengeneinheit kann nur den Stoff zusammen mit der Ausdehnung und der Dichte umfassen und kommt praktisch auf die ideale Gewichtseinheit der Materie hinaus.

dass man die stetige Materie, möge sie sich auch nur *dato non concesso* im Aether und in den „wirklichen Atomen" finden, nicht im eisigen Tod der Erstarrung denken darf, sondern erkennt, dass auch sie noch der Schauplatz mannigfacher Veränderungen sein kann und vermittels ihrer Ausdehnung sowohl Bewegung zu wirken, wie Bewegung zu empfangen fähig ist. Wenn es freilich weiter nöthig erscheinen sollte, manche Vorgänge in der Natur anders aufzufassen, als bisher, d. h. nicht die sinnfälligen Erscheinungen anders anzusehen, sondern ihre verborgenen physischen Ursachen bis in die letzten Consequenzen hinein anders aufzufassen, dann kann ich dazu nur sagen, dass der Stein, der in's Rollen gekommen ist, auch laufen muss. Hier möchte ich mir die Worte aneignen, mit denen Dr. Fr. Brentano auf dem dritten internationalen Psychologencongress in München seinen Vortrag schloss:

„Auch winkt der Arbeit hier der reichste Lohn, da jeder Fortschritt in der Erkenntniss des Elementarsten, selbst wenn klein und unscheinbar in sich selbst, seiner Kraft nach immer ganz unverhältnissmässig gross sein wird."

Nun zum Schluss noch einige allgemeine Bemerkungen. Es ist ein grosses Verdienst unserer modernen Naturforschung, durch die emsigste und gewissenhafteste Beobachtung eine ungeheure Menge von Material aufgespeichert zu haben. Mit Recht kann daher die moderne Naturforschung nicht nur als Gebot wissenschaftlichen Denkens überhaupt, sondern auch als Lohn für ihre Mühe verlangen, dass der Naturphilosoph sich nicht erst eine Welt construire und dann diese seine Welt erkläre, sondern dass er die Welt nehme und die Welt in ihren Gründen erkläre, die ihm die Naturforschung in ihrer erfahrungsmässigen Thatsächlichkeit vorlegt. Allein der Naturforscher darf dieses vom Naturphilosophen nicht nur verlangen, nein, er muss ihm dies auch zugestehen. Sehr treffend sind dazu die Bemerkungen des grossen Naturforschers Alex. v. Humboldt[1]):

„Der Inbegriff von Erfahrungskenntnissen und eine in allen ihren Theilen ausgebildete Philosophie der Natur können nicht in Widerspruch treten, wenn die Philosophie der Natur, ihrem Versprechen gemäss, das vernunftgemässe Begreifen der wirklichen Erscheinungen im Weltall ist. Wo der Widerspruch sich zeigt, liegt die Schuld entweder in der Hohlheit der Speculation oder in der Anmaassung der Empirie, die mehr durch die Erfahrung erwiesen glaubt, als durch dieselbe begründet ward." — Und noch schärfer sagt er bald darauf[2]): „Misbrauch oder irrige Richtungen der Geistesarbeiten müssen aber nicht zu der, die Intelligenz entehrenden Ansicht führen, als sei

[1]) Kosmos. 1. Bd. S. 69. — [2]) Ebend. S. 72.

die Gedankenwelt ihrer Natur nach die Region phantastischer Traumgebilde, als sei der so viele Jahrhunderte hindurch gesammelte überreiche Schatz empirischer Anschauung von der Philosophie, wie von einer feindlichen Macht, bedroht. Es geziemt nicht dem Geiste unserer Zeit, jede Verallgemeinerung der Begriffe, jeden auf Induction und Analogie gegründeten Versuch, tiefer in die Verkettung der Naturerscheinungen einzudringen, als bodenlose Hypothese zu verwerfen, und unter den edlen Anlagen, mit denen die Natur den Menschen ausgestattet hat, bald die nach einem Causalzusammenhang grübelnde Vernunft, bald die regsame, zu allem Entdecken und Schaffen nothwendige und anregende Einbildungskraft zu verdammen."

Diese Wege glauben wir in unserer Untersuchung eingeschlagen zu haben. Darum vertrauen wir, nicht fehl gegangen zu sein, wenn wir schliesslich zum Begriff der inneren Dichte gekommen sind. Einen inneren Widerspruch, eine Unmöglichkeit vermögen wir in diesem Begriff nicht zu entdecken; vielmehr hoffen wir, ihre Thatsächlichkeit überzeugend dargethan zu haben. Sollte man uns aber eines besseren belehren, wohlan! ich gebe willig meine Hand; denn wir suchen ja alle nur die Wahrheit. *Amicus Plato, amicissima Veritas.*

Ueber den Begriff der Auslösung und dessen Anwendbarkeit auf Vorgänge der Erkenntniss.

Von Prof. Dr. Fr. X. Pfeifer in Dillingen.

(Schluss.) [1]

II.

8. Wir haben die Auslösungsvorgänge in den Sinnen bis jetzt vom physiologisch-psychologischen Standpunkt aus betrachtet. Sie haben aber auch eine erkenntnisstheoretische Bedeutung, auf die wir jetzt eingehen wollen.

Ein Theilnehmer und Redner der Naturforscher-Versammlung in Frankfurt im September 1896, M. Verworn, schreibt dem Gesetz der specifischen Sinnesenergie, welche, wie wir gesehen, mit den Auslösungsvorgängen eng zusammenhängt, eine grosse Tragweite in erkenntnisstheoretischer Beziehung zu, aber er deutet diese Tragweite in einem einseitig idealistischen Sinne, indem er meint, jenes Gesetz enthalte nichts Geringeres als die Thatsache, dass das, was wir von der Körperwelt wissen, nur unsere eigenen Seelenvorgänge sind. So schlimm steht die Sache nicht, auch wenn wir specifische Energie und die damit zusammenhängenden Auslösungsvorgänge als Thatsachen anerkennen, vorausgesetzt, dass über der sinnlichen Erkenntniss als höhere kritische Instanz eine übersinnliche, intellectuelle Erkenntniss im Menschen steht, welche dann darüber zu urtheilen hat, was in den Sinneserscheinungen blos subjectiv, und was objectiv ist.

Wohl aus diesem Grunde hat Prof. Dr. Al. von Schmid die Frage betreffs der Objectivität der sinnlichen Qualitäten der Naturssubstanzen erst im Capitel von der metaphysischen Vernunfterkenntniss behandelt und sagt dort [2]), dass die Vertreter sowohl der alten wie der modernen Theorie die nicht blos instinctiv wirkende sondern nach festen Principien urtheilende Vernunft als richterliche Instanz anrufen müssen. Der soeben genannte Autor kommt bei der kritischen

[1]) Vgl. Jahrg. 1897, S. 369 ff. — [2]) Erkenntnisslehre II. S. 150.

Würdigung der alten Theorie, welche beiden Arten von Sinnesqualitäten, den primären und den secundären, objective Realität zuschreibt, und jener modernen Theorie, welche das formale Sein der secundären Qualitäten an den Objecten der Sinneswahrnehmung in Abrede stellt, zu dem Schlusse, dass das, was erstere Theorie behauptet, zwar möglich, aber durch die vorgebrachten Gründe nicht zwingend bewiesen sei, und dass die moderne Theorie als berechtigte Hypothese offen gelassen werde. Es sei auch nicht gerathen, das Heil der Erkenntnisstheorie vom Austrag dieser Frage abhängig zu machen, diese habe abgesehen hiervon eine gesicherte Grundlegung. Ich stimme diesem Schlussurtheil bei, gestehe jedoch offen, dass ich mehr zur modernen Theorie hinneige; langjährige Beschäftigungen mit optischen und mikroskopischen Erscheinungen sind hiervon der Grund.

Die scholastische Erkenntnisslehre enthält übrigens einen gerade von den angesehensten Vertretern der Scholastik aufgestellten und anerkannten Satz, welcher allerdings nicht auf die sinnliche sondern die begriffliche, also intellectuelle Erkenntniss sich bezieht, der aber, wenn man ihn durch einen Analogieschluss auf die sinnliche Erkenntniss überträgt, consequenter Weise zu jener modernen Theorie führt, welche für die secundären Sinnesqualitäten zwar einen objectiven Grund, ein Fundament in den Gegenständen der Sinneswahrnehmung annimmt, aber das formelle Sein derselben in den Objecten leugnet. Die scholastische Lehre, die ich hier meine, ist jene, welche besagt, dass das Universale, das begrifflich Allgemeine zwar in den Erkenntnissobjecten ein Fundament habe, aber formell genommen nur im abstrahirenden Geiste sei. Was nun diese scholastische Lehre von der begrifflichen Erkenntniss behauptet, wesentlich dasselbe lehrt die moderne Erkenntnisstheorie von der sinnlichen Erkenntniss, sofern sie auf die secundären Qualitäten sich bezieht, indem sie erklärt, dass diese allerdings in den Objecten, welche auf die Sinne wirken, einen Grund haben, aber nicht formell an denselben hafte.

Die Ausdrucksweise, deren sich Dr. Stöckl[1]) bei Darlegung und Begründung der modernen Theorie von den secundären Qualitäten bedient, stimmt im wesentlichen mit jener, welche die alten Scholastiker bei der Lehre von den Universalien gebrauchten, überein. Er sagt:

„Nicht alle an den Körpern durch die Sinne wahrgenommenen Eigenschaften oder Qualitäten kommen den Körpern in derselben formellen Weise zu, wie sie

[1]) Lehrbuch der Philosophie. 4. Aufl. I. S. 49.

von den Sinnen wahrgenommen werden. Manche dieser Eigenschaften beruhen objectiv nur auf einer bestimmten Disposition des Körpers, vermöge deren er imstande ist, eine bestimmte Empfindung in uns hervorzurufen, wie solches z. B. inbezug auf Süsse oder Säure eines Körpers und ebenso inbezug auf Ton und Farbe der Fall ist, da die Schallwellen oder die reflectirten Lichtstrahlen doch nur insofern, als sie auf das Ohr oder Auge wirken, als Ton und Farbe erscheinen."

9. Die alte Scholastik selbst hat allerdings von dem, was sie von der begrifflichen Erkenntniss lehrte, bei der Theorie vom sinnlichen Erkennen keine Anwendung gemacht, und es liegt die Frage nahe, warum die Scholastik nicht auch bei der Sinneserkenntnis formales und fundamentales Sein der Qualitäten an den Objecten unterschied.

Die Ursache hiervon dürfte wohl in dem Umstande liegen, dass in jener Zeit die Ausbildung der Lehre von der Sinneswahrnehmung mit jener von der begrifflichen Erkenntniss nicht gleichen Schritt gehalten hatte, sondern infolge des Mangels einer wissenschaftlichen Physiologie etwas zurückgeblieben war.

Es scheint auch eine Eigenthümlichkeit der sprachlichen Ausdrucksweise die Objectivirung der secundären Qualitäten begünstigt zu haben. Im sprachlichen Ausdrucke wird nämlich bisweilen das Verhältniss von Ursache und Wirkung mit dem von Subject und Prädicat in der Weise vertauscht, dass von einer Ursache das, was eigentlich Wirkung ist, als Prädicat ausgesagt wird. Die Fälle, wo solches geschieht, sind noch von verschiedener Art; bisweilen gibt diese Vertauschung dem Gesprochenen den Ausdruck einer emphatischen Kürze, wie wenn z. B. Christus bei Joh. 11, 25 sagt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben", statt zu sagen: „Ich bin der Urheber der Auferstehung und des Lebens." Auch Dichter bedienen sich dieser emphatischen Kürze, wie z. B. Lenau in einem Gedichte, wo der schöne Gedanke, dass lebendige Gotteserkenntniss nur durch Gebet zu erlangen sei, durchgeführt ist. Der Dichter sagt aber nicht: Gotteserkenntniss sei nur durch Gebet zu erlangen, sondern viel energischer: Erkenntniss Gottes ist Gebet. Gebet ist Balsam, Trost und Frieden usw. In anderen Fällen wird in der Sprache statt des causalen Verhältnisses ein prädicatives ausgesagt nicht infolge emphatischer Abkürzung, sondern weil man das causale Verhältniss von dem zwischen Subject und Prädicat nicht klar unterscheidet. Man bezeichnet z. B. solche Kleidungsstoffe, welche sehr schlechte Wärmeleiter sind und deswegen die Körperwärme nicht fortleiten, sondern in dem zwischen Körper und Kleid befindlichen Raume zurückhalten, als warm. Sie sind streng genommen nicht wärmer, als manche andere Stoffe, aber sie

halten die Wärme besser zusammen und erwärmen insofern den Körper. Man sollte sie eigentlich warmmachend oder warmhaltend nennen; aber theils aus Mangel an Unterscheidung, theils im Interesse der Kürze wird das, was eine Wirkung ist, die Wärme, dem Stoff oder Kleid als Prädicat beigelegt. — Eine ähnliche Vertauschung des causalen Verhältnisses mit dem von Subject und Prädicat findet — nach der modernen Theorie von den secundären Qualitäten — statt, wenn diese Qualitäten, z. B. Farbe, Geschmack, Wärme, als Prädicate ausgesagt werden von jenen Dingen, welche in den menschlichen Sinnen die Empfindungen von Farbe, Wärme, Süss, Sauer usw. hervorrufen.

10. Ueber der sinnlichen Erkenntniss erhebt sich im Menschen die intellectuelle, jedoch so, dass zwischen der ersteren und der letzteren wieder ein Verhältniss der Auslösung besteht.

Der Einfluss sinnlicher Wahrnehmung auf die Entstehung intellectueller Erkenntniss tritt besonders klar hervor in solchen Fällen, wo eine sinnliche Wahrnehmung den ersten Anstoss zu einer wichtigen wissenschaftlichen Entdeckung gegeben hat.

Ein sehr bekanntes Beispiel dieser Art ist die Entdeckung des allgemeinen Gravitationsgesetzes, zu welcher Newton[1]) den ersten Antrieb im Jahre 1666 während eines Landaufenthaltes durch den Anblick eines fallenden Apfels erhalten haben soll. Ein anderer derartiger Fall ist die Entdeckung des mechanischen Aequivalentes der Wärme durch Rob. Mayer infolge der Beobachtung der hellen Färbung des Blutes bei Aderlässen, die er auf Java an Europäern vorgenommen hatte.

In den angeführten Fällen wurde die wissenschaftliche Entdeckung von derselben Person, welche die sinnliche Erscheinung beobachtet hatte, gemacht. Es kommt aber auch der Fall vor, dass eine zuerst von einem wissenschaftlichen Forscher beobachtete Erscheinung später von einem anderen Forscher wissenschaftlich erklärt und verwerthet wird. So hat Fraunhofer die nach ihm benannten dunklen Linien im Sonnenspectrum zuerst gesehen; wissenschaftlich erklärt und verwerthet wurden sie bekanntlich erst durch Kirchhoff, Bunsen u. A.

Bei diesen und ähnlichen wissenschaftlichen Entdeckungen zeigt sich zwischen der sinnlichen Wahrnehmung oder Erscheinung, welche den ersten Anstoss gegeben, und dem infolge davon entdeckten allgemeinen Gesetze eine grosse Disparität, sowohl in qualitativer als quantitativer Hinsicht, denn, was die Qualität anlangt, ist die als

[1]) Whewell, Gesch. der inductiven Wissenschaften. Deutsch von Littrow. 2. Bd S. 161.

auslösender Reiz wirkende Erscheinung und Wahrnehmung sinnlich, die resultirende Erkenntniss aber intellectuell; inbezug auf Quantität ist jene Erscheinung eine einzelne und sehr beschränkte Thatsache, das daraus gefundene Gesetz aber hat den allergrössten Umfang. Aber gerade diese Disparität oder Disproportion, wie sie hier sich zeigt, ist eine Eigenthümlichkeit zwar nicht aller, aber vieler Auslösungsvorgänge, und die scheinbare Paradoxie, dass die intellectuelle Erkenntniss einerseits von der sinnlichen abhängig sein, anderseits aber qualitativ und quantitativ weit über die sinnliche Erkenntniss hinausgehen soll, findet ihre sehr einfache Erklärung, wenn wir das Verhältniss zwischen sinnlicher und intellectueller Erkenntniss vom Gesichtspunkt der Auslösung betrachten.

Durch ein sehr treffendes Gleichniss hat der bekannte Physiker Tyndall[1]) sowohl die Abhängigkeit der intellectuellen Erkenntniss von sinnlicher Wahrnehmung, als auch die Ueberlegenheit der ersteren über letztere veranschaulicht, indem er schreibt:

„Das wissenschaftliche Verständniss gleicht einer Lampe, die nicht eher brennt und leuchtet, als bis sie mittels des Dochtes der Beobachtung oder des Versuches angezündet worden ist. Das Licht aber, das infolge des Anzündens ausstrahlt, kann infolge der dem Geiste eigenen Kraft um das Millionenfache das des Dochtes übertreffen, von dem es ausging. Man kann in der That sagen, dass sie in einem unmessbaren Verhältnisse zu einander stehen; einige wenige unscheinbare und einzelstehende Thatsachen genügen, durch ihre Wirkung auf den Geist Principien von unberechenbarer Anwendung und Ausdehnung zu entwickeln."

Tyndall hat hiermit — vielleicht ohne es zu wollen — die Ueberlegenheit des Geistes über die Sinnlichkeit und den wesentlichen Unterschied beider ausgesprochen; und in der That scheint mir gerade in den soeben angeführten Thatsachen einer der stärksten Beweise für die höhere Dignität der intellectuellen Erkenntnisskraft zu liegen. Diese Auslösungsvorgänge sind also für den Nachweis des fundamentalen Unterschiedes zwischen Sinnlichkeit und Intelligenz von grosser Bedeutung.

11. In den soeben angeführten Beispielen war der auslösende Vorgang eine sinnliche Wahrnehmung. Das ist jedoch nicht immer der Fall.

Der Anatom Henle erwähnt ein von Gauss in einem Briefe an Olbers mitgetheiltes Factum, wobei, wie aus dem Zusammenhang hervorzugehen scheint, nicht eine sinnliche Wahrnehmung, sondern wahrscheinlich Ideenassociationen durch Auslösung eines neuen Gedankens zur Lösung eines Problems führten. Gauss schrieb nämlich an Olbers:

[1]) Das Licht. Sechs Vorlesungen. S. 136.

„Sie erinnern sich vielleicht meiner Klagen über einen Satz, den ich damals schon über zwei Jahre kannte, und der alle meine Bemühungen, einen genügenden Beweis zu finden, vereitelt hatte. Dieser Mangel hat mir alles Uebrige, was ich fand, verleidet, und seit vier Jahren wird selten eine Woche hingegangen sein, wo ich nicht einen oder den anderen vergeblichen Versuch, diesen Knoten zu lösen, gemacht hätte, besonders lebhaft auch wieder in der letzten Zeit. Aber alles Brüten, alles Suchen ist umsonst gewesen; traurig habe ich jedes Mal die Feder wieder weglegen müssen. Endlich vor ein paar Tagen ist es gelungen, aber nicht meinem mühsamen Suchen, sondern blos durch die Gnade Gottes, möchte ich sagen. Wie der Blitz einschlägt, hat sich das Räthsel gelöst: ich selbst wäre nicht imstande, den leitenden Faden zwischen dem, was ich vorher wusste, womit ich die letzten Versuche gemacht hatte, und dem, wodurch es gelang, nachzuweisen.“ [1]) — Leider ist in der secundären Quelle, die mir allein zur Verfügung stand, in den Vorträgen von Henle, nicht angegeben, um welches Problem es sich bei Gauss damals handelte.

Mit Auslösungsvorgängen ist zwar nicht immer, aber oft eine Art Lustgefühl verbunden, was namentlich dann der Fall ist, wenn eine psychische Kraft aus einem Hemmungszustand zu freierer Thätigkeit übergeht. Dies gilt nun ganz besonders von solchen Auslösungen, wie die soeben beschriebenen sind. Die Auslösung wirkt hier wie eine Erlösung und Befreiung und ist daher Quelle geistiger Lust. Sehr treffend äussert sich Paul du Bois-Reymond [2]) über das soeben erwähnte geistige Lustgefühl, indem er schreibt:

„Dem Genuss, die Gründe einer verwickelten Erscheinung zu durchschauen, überhaupt ein Problem zu lösen, das uns lange gequält hat, ist kein anderer zu vergleichen.“

Allerdings liegt der Grund dieses Genusses nicht allein in der Lösung einer geistigen Spannung, welche solange dauert, als das Problem nicht gelöst ist, sondern auch in der natürlichen Freude über die entdeckte Wahrheit.

12. Es entsteht noch die Frage, ob nicht schon bei älteren Philosophen der Gedanke, dass im menschlichen Erkenntnissprocesse Auslösungen stattfinden, in irgend einer Form Ausdruck gefunden habe. Ich glaube diese Frage in bejahender Weise beantworten zu können.

Aus der Geschichte der Philosophie ist bekannt, dass Sokrates in den von Plato beschriebenen Dialogen sich selbst mit seiner Mutter Phaenarete, die Hebamme gewesen war, vergleicht, weil er selbst zwar nicht mehr imstande sei, Gedanken zu gebären, wohl aber Andern dazu verhelfen und die hohlen Gedankengeburten von den gehaltreichen unterscheiden könne. Diese Hebammenkunst bethätigte

[1]) Henle, Anthropologische Vorträge I. S. 59. — [2]) Ueber die Grundlagen des Erkennens. Tübingen 1890. S. 1.

sich, wie Schwegler erklärt, darin, dass der Philosoph aus demjenigen, mit dem er sich unterredete, durch geschicktes Ausfragen und fragende Zergliederung seiner Vorstellungen einen neuen Gedanken hervorzulocken, ihm also zu einer neuen Gedankengeburt zu verhelfen wusste. Der neue Gedanke oder die neue Erkenntniss wurde also dem Schüler nicht einfach von aussen mitgetheilt, sondern es wurden in ihm solche Vorstellungen und Gedanken ausgelöst, dass er von sich selbst aus zu der neuen Erkenntniss fortschritt. Bei Anwendung dieser Methode wirkt also der Lehrer bezw. der Fragende auf den Geist des Schülers nicht mittheilend, sondern auslösend.

O. Willmann[1]) charakterisirt die Sokratische Methode mit den Worten:

„Das Lehren wird zum Entbinden der Erkenntniss, das Darbieten zum Findenlassen, der Gedankenkreis des Schülers zur Geburtsstätte des Wissens." — Uebrigens muss jede Art von Unterricht, wenn dadurch nicht blos eine mechanische Aneignung durch das Gedächtniss, sondern Verständniss erzielt werden soll, darauf gerichtet sein, in dem zu Unterichtenden die eigene Urtheilskraft in Thätigkeit zu setzen, also äuszulösen. Mit Bezug auf die Auslösung der Urtheilskraft bei Kindern führt Höfler von einem andern Schriftsteller, Kromann, folgende treffende Bemerkung an: Oft können alle Bedingungen (zu einem Urtheil) bis auf eine Kleinigkeit vorhanden sein. Das Kind ist dann wie eine geladene Kanone, der nur die zündende Lunte fehlt: ein unbedeutender Wink vom Lehrer und das Kind »geht los« mit dem Satze.

Höfler[2]) fügt bei:

„Wenn das Gleichniss im übrigen stimmt, so werden wir den Wink als Auslösungskraft der vorhandenen Urtheilsenergie bezeichnen."

13. Die scholastische Erkenntnisslehre enthält einen Satz, welcher der von uns gemachten Annahme, dass durch sinnliche Wahrnehmung intellectuelle Thätigkeit ausgelöst werden könne, entgegen zu stehen scheint. Der scholastische Satz, den wir hier im Auge haben, besagt, dass die sinnlichen Erkenntnissbilder, weil sie in körperlichen Organen ihr Subject haben, auf die Intelligenz, welche eine rein geistige Potenz ist, nicht direct und unmittelbar wirken können.

Wo der hl. Thomas[3]) die Frage beantwortet, ob die menschliche Intelligenz die körperlichen Dinge durch Abstraction aus den Sinnesbildern erkenne, und ein gegen die bejahende Antwort gerichtete Einwendung auflöst, sagt er:

„Phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus,

[1]) Didaktik I. S. 161. — [2]) Zeitschrift für Psychologie etc. 8. Bd. S. 95. — [3]) *Summa th.* 1. p. q. 85. a. 1. *ad* 3.

et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata."

In der angeführten Stelle kommt ein Ausdruck vor, der, wenn man denselben ins Deutsche übersetzen will, vielleicht am besten durch „Auslösung" wiederzugeben ist. Ich meine den Ausdruck »*resultat*«, wobei auch der Gegensatz dieses Ausdruckes zu »*imprimere*« zu beachten ist. Thomas sagt an der angeführten Stelle, das Sinnesbild könne durch eigene Kraft in dem erkennenden Intellect (in intellectum possibilem) keinen Eindruck hervorbringen, sondern durch die Kraft des *intellectus agens* resultire im *intellectus possibilis* ein Erkenntnissbild. Es wird auch nicht gesagt, dass der *intellectus agens* das Erkenntnisbild im *intellectus possibilis* hervorbringe, sondern dass es im letztern resultire und ich wüsste für diesen Ausdruck keine bessere deutsche Uebersetzung als die, dass das zur intellectuellen Erkenntniss nöthige Erkenntnissbild, die *species intelligibilis,* durch den *intellectus agens* im *intellectus possibilis* ausgelöst werde.

Aber diese von Thomas gegebene Lösung der Frage, auf welche Weise aus dem Sinnesbild ein intellectuelles entstehe, enthält ein Moment, das zu einer weitern Frage nöthigt. Der *intellectus agens* soll nämlich die Entstehung der intellectuellen *species* aus dem Sinnesbild vermitteln. Es frägt sich dann aber, ob denn der *intellectus agens* immer in Activität ist, und wenn nicht, wodurch er in Activität übergeführt werde. Dass der *intellectus agens* immer in Activität sei, kann deswegen nicht behauptet werden, weil es im menschlichen Leben Zustände gibt, wo die Intelligenz überhaupt nicht thätig ist; solche Zustände sind die der frühesten Kindheit und des tiefen Schlafes. Wenn aber die Intelligenz überhaupt in frühester Kindheit nicht activ ist, dann gilt dies auch vom *intellectus agens,* und es muss dann auch dieser vom Ruhezustand zur Activität durch irgend etwas übergeführt werden. Da nun in der Entwickelung der menschlichen Erkenntniss die sinnliche der intellectuellen vorangeht, so liegt der Gedanke nahe, dass durch die sinnliche Erkenntniss die Intelligenz irgendwie zur Thätigkeit angeregt werde.

Suarez betont in seinem Werke *De anima* die Thatsache, dass die Potenzen in einer und derselben Seele wurzeln, und deshalb zwischen denselben ein gewisser Consens bestehe, woraus dann folge, dass durch die Bethätigung einer Potenz auch eine andere zur Thätigkeit angeregt werden könne. Suarez macht zweimal von dieser

psychologischen Wahrheit Gebrauch: das erste mal dort, wo er von der Entstehung der Erkenntnissbilder der inneren Sinne handelt.[1]) Er stellt dort als probabel den Satz auf, es werde durch den Act und das Erkenntnissbild des äusseren Sinnes im inneren Sinne ein das äussere Object darstellendes Erkenntnissbild erzeugt, und er fügt zur Begründung bei: „propter coordinationem et unionem, quam istae potentiae habent in eadem anima." Im weiteren Verlauf desselben Capitels (n. 10) drückt sich Suarez noch bestimmter hierüber aus, indem er schreibt: „Probabile est, species interiores resultare in interiori sensu ex propria illius efficientia." — Beachten wir in dieser Stelle die Ausdrücke »resultare« und »ex propria illius efficientia«. Hiermit ist offenbar ein blos passives oder receptives Verhalten des inneren Sinnes bei Entstehung seiner *species* ausgeschlossen und ein actives Verhalten betont. Dies stimmt nun zum Begriffe der Auslösung insofern, als bei Auslösungen eben die ausgelöste Kraft sich activ verhält, und nach der Erklärung des Suarez der innere Sinn, indem er durch eigene Thätigkeit das innere Sinnesbild erzeugt, wie eine ausgelöste Kraft wirkt. Die auslösende ist aber in diesem Falle der äussere Sinnesact. Allerdings schreibt Suarez dem äusseren Sinnesact keinen directen wirkursächlichen Einfluss auf die Entstehung des inneren Sinnesbildes zu, sondern auf die schon vorhin erwähnte Vereinigung der psychischen Potenzen in der Seele verweisend, sagt er:

„Eo ipso, quod anima per externum sensum cognoscit, ad praesentiam talis cognitionis, absque ulla eius activitate, resultat ab interno sensu effective interna species."

In der Begründung verweist er nochmals auf den Consens der psychischen Potenzen:

„Similes aliae consensiones reperiuntur in potentiis aliis vitalibus eiusdem animae; nam una operante alia operatur."

Was Suarez über den Consens der verschiedenen psychischen Potenzen sagt, — „una potentia operante alia operatur", — findet, wie mir scheint, eine schöne Bestätigung durch jene eigenthümliche Verbindung von Gehörsempfindungen mit Empfindungen oder Vorstellungen bestimmter Farben, welche in neuerer und neuester Zeit von verschiedenen Beobachtern an mehreren Personen constatirt worden ist. Die Zeitschrift »Gäa« 22. Bd. Jahrg. 1886 S. 704 ff. und dieses »Philos. Jahrbuch« 7. Bd. Jahrg. 1894 S. 111 ff. haben hierüber Berichte gebracht. Im letzteren wird erzählt, dass an Binet, der diesen Gegenstand in einem Aufsatze wissenschaftlich behandelt, ein junges Mädchen die Frage stellte, warum der Laut *i*

[1]) *De anima* lib. III. cap. 9. n. 7.

roth sei. Nebenbei sei bemerkt, dass wir in dieser Frage ein Beispiel der früher erwähnten Vertauschung des causalen Verhältnisses mit dem prädicativen haben, denn der Laut *i* hat bei jenem Mädchen die Vorstellung von Roth hervorgerufen, und sie gab deshalb dem Laute das Prädicat roth. Nach den Beobachtungen des Dr. Pedrono in Nantes rufen hohe Töne glänzende, tiefe dagegen matte oder dunkle Farben bezw. Farbenempfindungen hervor. Fraglich bleibt hierbei noch dies, ob die Tonempfindungen blos Phantasievorstellungen von Farben, oder Farbenempfindungen im Gesichtssinn, oder beides hervorrufen. Der Berichterstatter im »Phil. Jahrbuch« erklärt es für begreiflich, dass bei nervöser Reizbarkeit Reizung in einem Sinnesgebiete auch eine Reizung in einem anderen Gebiete bewirkt, und somit die eine sinnliche Wahrnehmung eine anders geartete in Begleitung hat.

Denselben Erklärungsgrund nun wendet Suarez auch bei der Frage betreffs der Entstehung der intelligibelen *species* an. Er sagt: „Ad eum modum, quo dixi fieri species in interiori sensu, iudico fieri in intellectu: est enim notandum, phantasma et intellectum hominis radicari in una eademque anima; hinc enim provenit, ut mirum habeant ordinem et consonantiam in operando. Ad hunc ergo modum arbitror, intellectum possibilem de se nudum esse speciebus; inesse tamen animae rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognoscit; ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se adinstar materiae aut excitantis animam."

In den Schlussworten dieser Stelle möchte ich mehr Gewicht legen auf »excitantis animam«, als auf das vorausgehende »ad instar materiae«, und das »aut« nicht im disjunctiven, ausschliessenden, sondern im erläuternden Sinne nehmen. Es hat auch Gutberlet die von Suarez gegebene Erklärung sich angeeignet, indem er bei Erklärung des Abstractionsprocesses auf die Vereinigung der Potenzen in der Seelensubstanz hinweist und sagt: „Kraft dieser Einheit kommt es, dass, wenn eine Fähigkeit ein Object unter der ihr eigenthümlichen Rücksicht erfasst, auch die andere miterregt wird, um in einer anderen ihr eigenthümlichen Weise sich mit ihm zu beschäftigen. Wenn wir einen sinnlichen Gegenstand wahrnehmen, wird gleichzeitig auch die Phantasie angeregt. . . . Dieselbe Harmonie besteht auch zwischen sinnlichen und geistigen Vermögen, und es können also die höheren durch die niederen und umgekehrt angeregt werden, wie dies die Erfahrung hinlänglich beweist." [1])

Gutberlet bemerkt bei dieser Gelegenheit noch, es sei eine Streitfrage von untergeordneter Bedeutung, ob man den *intellectus*

[1]) Psychologie. 3. Aufl. S. 167.

agens und den *intellectus possibilis* als zwei real verschiedene Vermögen, oder als zwei verschiedene Bethätigungen der einen Vernunft zu betrachten habe. Ich neige mehr zu der zweiten Ansicht hin und glaube, dass man bei der Annahme der oben dargelegten Theorie von Suarez nicht genöthigt ist, jene zwei *intellectus* als zwei real verschiedene Vermögen zu betrachten; denn, wenn die in sich einheitliche intellectuelle Potenz infolge ihrer Vereinigung mit der sinnlichen in der Seele von der letzteren aus zu ihrer Thätigkeit angeregt werden kann, dann ist es nicht nöthig, dass die geistige Potenz in zwei real verschiedene sich theile, damit der eine Theil, der *intellectus agens* den Uebergang des Erkenntnissprocesses von der Sinnlichkeit in den *intellectus possibilis* vermittle.

14. Wir haben nun jene Auslösungsvorgänge, welche im menschlichen Erkenntnissleben eine wichtige Rolle spielen, von der äusseren Sinneswahrnehmung angefangen bis zur intellectuellen, wissenschaftlichen Erkenntniss verfolgt und hierbei in dem aufsteigenden Process drei Stufen oder Instanzen von Auslösungen kennen gelernt, nämlich zuerst die Auslösung der Thätigkeit der äusseren Sinne und ihrer Bilder durch die äusseren Sinnesreize, dann die Auslösung der Thätigkeit und Vorstellungen der inneren Sinne, wobei die äusseren den auslösenden Impuls geben; die dritte und höchste Instanz aber in diesem aufsteigenden Auslösungsprocess ist, wie wir gesehen, die Entwickelung der intellectuellen Thätigkeit und Erkenntniss unter dem Einflusse und der Mitwirkung der Thätigkeit sowohl der äusseren als der inneren Sinne, von welch' letzteren besonders Phantasie und Gedächtniss der Intelligenz die wichtigsten und unentbehrlichsten Dienste leisten. Ein gemeinsames Charakteristicum aller dieser Auslösungen ist dieses, dass die ausgelöste Kraft und Thätigkeit immer von höherer Dignität als die auslösende ist. Wie in der Technik, wo der Endeffect der Auslösungan in Bewegung besteht, die ausgelöste Kraft in der Regel viel stärkere Bewegungsenergie besitzt als die auslösende, so kommt im Erkenntnissprocess ebenfalls der ausgelössten Kraft eine viel umfassendere und höhere Leistung zu als der auslösenden. Dies gilt jedoch nur von den Auslösungen, die in aufsteigender Ordnung erfolgen; es gibt nämlich auch Auslösungen in absteigender Ordnung, indem durch intellectuelle Erkenntnissthätigkeit Vorstellung der inneren Sinne, der Einbildungskraft, und durch diese sogar Vorstellungen und Empfindungen der äusseren Sinne, ausgelöst werden können. Von diesen in absteigender

Ordnung erfolgenden Auslösungen eingehend zu handeln, liegt jedoch ausserhalb des Zweckes dieses Artikels.

Nur so viel sei im Interesse des Zusammenhanges und der Vollständigkeit noch bemerkt, dass bisweilen an das Endglied des aufsteigenden Auslösungsprocesses unmittelbar ein absteigender Auslösungsvorgang sich anschliesst. Die Endglieder des aufsteigenden Auslösungsprocesses sind nämlich Gedanken und Erkenntnisse; nun aber kommt es vor, dass eine neugewonnene Erkenntniss eine starke Gemüthsbewegung, und diese wieder Erregungen und Bewegungen in den körperlichen Organen hervorruft. So z. B. berichtet Whewell[1]), dass Newton, als er nach Bekanntwerden der Picard'schen Gradmessung seine Rechnungen inbetreff des Gravitationsgesetzes wiederholte und dem neuen, von ihm erwarteten Resultate immer näher kam, von einer so starken nervösen Erregung sich ergriffen fühlte, dass er einem eben eintretenden Freund die Vollendung der Rechnung überlassen musste. Bei den psychischen Auslösungen in absteigender Ordnung kann es auch vorkommen, dass ein einziges Wort oder ein einziger kurzer Satz in einer grösseren Anzahl von Personen verschiedene Affecte und die diesen Affecten entsprechenden Geberden und Actionen hervorruft. Ein sozusagen klassisches Beispiel solcher Auslösung bietet das bekannte Abendmahl von Leonardo da Vinci, in welchem Gemälde der Künstler die psychische Wirkung der Worte des Herrn: „Einer von euch wird mich verrathen", in den Jüngern dargestellt hat. Diese Wirkung war aber nichts anderes, als dass in den Jüngern je nach der Beschaffenheit ihres Naturells verschiedene Affecte, Schrecken, Entrüstung usw. und die diesen Affecten entsprechenden Geberden und körperlichen Haltungen ausgelöst wurden. Jenes Gemälde ist insofern die meisterhafte Darstellung eines psychologischen Auslösungsvorganges.

[1]) A. a. O. 2. Bd. S. 175.

Der Νοῦς nach Anaxagoras.

Von Dr. Eberh. Dentler in Bärenweiler (Württemberg).

I. Charakteristik des Νοῦς.

Anaxagoras ist der erste, der ein intelligentes, denkendes Wesen als selbständiges Princip in die Philosophie eingeführt und als Grund der Weltordnung aufgestellt hat.

Νοῦς, νόημα und νοεῖν findet sich zwar schon bei dem einen Weltgott des Xenophanes, dem neben materiellen Attributen (z. B. Kugelgestalt) auch geistige Fähigkeiten und Functionen beigelegt werden.[1]) Aber Xenophanes hat das vernünftige Denken nicht zum selbständigen Princip gemacht. Es ist ihm nur eine Function seines körperlichen Allwesens, seiner pantheistisch gedachten Gottheit. Auch Heraklit legt seinem Urprincip Vernunft oder Vernünftigkeit bei, insofern ihm der ganze Naturprocess als ein vernünftiger, gesetzmässiger erscheint. Aber die Weltvernunft Heraklit's ist ebenso wenig von dem materiellen Princip getrennt als das vernünftige Denken von dem körperlichen Allwesen des Xenophanes. Auch Heraklit's Princip hat eine materielle und eine geistig-vernünftige (logische) Seite. Bei dieser geistigen Seite tritt aber überdies das subjective Moment der denkenden Intelligenz ganz in den Hintergrund, und liegt der Nachdruck ganz auf der objectiven vernünftigen Ordnung in der Welt.[2]) — So hatte denn allerdings das Denken und die vernünftige Ordnung schon vor Anaxagoras in der Philosophie eine Rolle ge-

[1]) Bekannt ist das »οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει«. Auch sagt Xenophanes von der Gottheit, dass sie „alles beherrsche durch das Denken des Geistes" — νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (oder κρατύνει, wie Freudenthal, Theol. des Xenoph., S. 34 vorschlägt.) — [2]) Dem entsprechend nennt auch Heraklit die geistige Seite seines Weltprincips nicht νοῦς, sondern γνώμη und λόγος; dieses letztere Wort drückt besonders mehr das objective Moment aus — „Gesetzmässigkeit", „vernünftige Ordnung", während νοῦς und νοεῖν sicherlich mehr das subjective Moment der denkenden Intelligenz bezeichnet. (Vgl. darüber Heinze, Ber. der Sächs. Ges. d. Wissensch. S. 9 f.)

spielt, aber noch nie war ein intelligentes Wesen als selbständiges Princip dem Stoffe gegenüber- und als Grund der Weltbildung und Weltordnung aufgestellt worden.

Auch in der dualistischen Gegenüberstellung von Stoff und wirkenden Kräften war unserem Philosophen schon Empedokles vorangegangen. Auch dieser hatte für nöthig gefunden, zur Erklärung der Veränderungen der Stoffe besonders wirkende Principien anzunehmen; er hatte dieselben aber nicht als denkende und vernunftbegabte Wesen bestimmt. Anaxagoras aber will einen Factor haben, der ihm nicht nur für die Bewegung der Stofftheile im Raum, sondern auch für die in der Welt sich manifestirende Ordnung und Schönheit eine Erklärung liefert. Er findet deshalb für nöthig, die den Stoffen gegenüber zu stellende Kraft als vernünftig denkendes, zweckvoll handelndes Wesen zu bestimmen. Damit wird nicht blos die schon von Empedokles angebahnte dualistische Richtung scharf und entschieden durchgeführt, sondern es steht jetzt auch, im Unterschied und kühnen Fortschritt gegen Empedokles, auf der einen Seite eine denkende und ordnende Intelligenz.

Vom νοῦς handelt gerade das längste Stück, das uns Simplicius aus dem Werke des Anaxagoras aufbewahrt hat, nämlich das achte Fragment[1]), und auch noch in einigen anderen Fragmenten wird er berührt. Sein Wesen und Wirken, wie der Philosoph selbst es zeichnet, ist kurz gefasst folgendes:

Der νοῦς ist schlechthin vom Stoffe gesondert. Während sonst jedes Ding mit allem anderen vermischt ist, ist er mit keinem Ding vermischt. Er ist für sich bestehend, selbständig, freiwaltend, alles beherrschend. Es kommt ihm Einfachheit, Reinheit und Feinheit zu. Während sonst jedes Ding von jedem anderen verschieden ist, ist der νοῦς überall sich selbst durchaus gleich. Es eignen ihm ferner die Attribute des Denkens und des zweckmässigen Thuns, sowie Macht über alle Dinge. Er ist die bewegende und gestaltende Kraft in der Welt. Durch einen Stoss hat er die Stoffwelt in Bewegung gesetzt und dadurch bewirkt, dass eine Ausscheidung sich vollzog, dass das Ungleichartige sich trennte, das Gleichartige sich zusammen gruppirte. So entstanden infolge seines Wirkens die Weltkörper und die Einzelwesen in ihrer Ordnung und Schönheit.

Doch gehen wir näher ein auf die einzelnen dem νοῦς beigelegten Attribute. Das 8. Fragment beginnt mit den Worten: Τὰ μὲν ἄλλα

[1]) Schaubach, Anaxag. Fragm.

παντὸς μοῖραν ἔχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν. Hier ist vor allem die Unvermischtheit des *νοῦς* hervorgehoben. Alle Dinge sonst enthalten Theile von allem anderen in sich; nur der *νοῦς* ist mit keinem Ding vermischt. Darin liegt sowohl: er ist keinem Dinge beigemischt, als auch: ihm ist nichts anderes beigemischt. — Dass sonst alles theil an allem anderen hat, das ist nicht blos im Anfang so gewesen, im ursprünglichen Zustand der Mischung, des *ὁμοῦ πάντα:* auch nachher noch, während der Weltbildung, und selbst in den concreten Einzeldingen bleiben in jedem Stoffe Theile von jedem anderen zurück. Nur der *νοῦς* hat weder vor der Weltbildung an dem *ὁμοῦ πάντα* theilgenommen, noch ist er später mit den verschiedenen Stoffen vermischt. Er ist vielmehr „allein für sich bestehend" — *μόνος ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν.* (Das Gleiche wird nachher wiederholt mit *μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ.*) Hiermit wird positiv ausgedrückt, was mit dem Prädicat „mit keinem Ding vermischt" vorher negativ gesagt war. Das *μόνος* (nachher *μόνον*) ist nicht als ausschliessendes Adverb, sondern als selbständiges Prädicat zu fassen, wie Breier[1]) und Arleth[2]) gut hervorheben; dafür spricht auch die Stellung des *ἐόντα* zu *μόνον* in der zweiten Stelle. Der *νοῦς* ist ganz allein, für sich bestehend. So nimmt er eine einzigartige Stellung in der Welt ein.

Unvermischtheit und Fürsichsein wird von unserem Philosophen so hervorgehoben und an die Spitze der Charakteristik des *νοῦς* gestellt, offenbar weil darin eine Grundbestimmung seines Wesens erblickt wird, die ihn kennzeichnet im Gegensatz zu allem anderen, und aus der auch andere Bestimmungen sich ableiten lassen. Als Grundeigenschaft wird dieses Unvermischt- und Fürsichsein denn auch alsbald näher nachgewiesen. *εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ. ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται, καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ.* Die Begründung ist leicht zu verstehen. Der *νοῦς* muss unvermischt und für sich bestehend sein. Denn wenn er mit irgend einem anderen Ding vermischt wäre, hätte er nicht blos an diesem, sondern an allen anderen Dingen theil, da in jedem Ding ein Theil von jedem anderen

[1]) Die Phil des Anax. nach Aristot. S. 59. — [2]) »Archiv für Geschichte der Philosophie« VIII. S. 70 Anm. 52.

Ding ist. Das darf aber nicht der Fall sein. Denn die beigemischten Bestandtheile würden ihn hindern, irgend ein Ding zu beherrschen, wie er dies kann und thut, da er unvermischt („allein") ist und für sich besteht. Er muss somit unvermischt sein, damit er über die Dinge „herrschen" kann. Es entsteht nun die Frage, worin dieses κρατεῖν besteht, an welchem das Vermischtsein mit dem Stoff ihn hindern würde. Aristoteles gibt uns darüber eine Erklärung; es erscheint aber fraglich, ob dieselbe dem authentischen Sinn der Stelle ganz entspricht. *De anima* III, 4 (429 *a* 18): ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ (sc. ὁ νοῦς), ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ . . . „damit er herrsche d. h. damit er erkenne!" Nach Aristoteles würde also das Herrschen im Erkennen bestehen, und der νοῦς müsste zu dem Zwecke unvermischt sein, um die Dinge zu erkennen. Die meisten neueren Forscher finden nun, dass dies eine dem Aristoteles eigenthümliche, einseitige Erklärung des anaxagoreischen Ausdrucks κρατεῖν sei.[1]) Arleth[2]) jedoch hat versucht, die Auffassung des Aristoteles zu rechtfertigen. Er führt aus, dass nach Aristoteles, wie auch aus anderen Stellen ersichtlich sei, die bewegende Thätigkeit des anaxagoreischen νοῦς und sein Erkennen untrennbar mit einander verknüpft seien, dass das Bewegen eben durch das Denken erfolge, und somit die Herrschaft über die Welt der Stoffe hauptsächlich im Denken begründet sei. Diese Auffassung des Aristoteles entspreche aber insofern auch ganz dem Gedanken des Anaxagoras, als man ein Herrschen eigentlich doch nur von einer verständig und denkend wirkenden, nicht von einer blind arbeitenden Kraft aussagen könne. So will denn auch Arleth, dem Aristoteles folgend, das κρατεῖν von einem wirkenden Erkennen oder von einem verständigen Wirken verstehen. — Nun, in dieser letzteren Fassung („verständiges Wirken") scheint uns die Erklärung annehmbarer. Wir geben wohl zu, dass von dem mit κρατεῖν ausgedrückten Begriff das Denken nicht auszuschliessen ist, insofern eben die Macht, die der νοῦς äussert, eine vernünftige und keine blinde sein soll, wir können aber nicht glauben, dass das Denken allein darin liege, oder dass Denken mit κρατεῖν geradezu identisch sei. Aus dem ganzen Zusammenhang und der Beweisführung, in welcher sich der Ausdruck hier findet, scheint uns hervorzugehen, dass das κρατεῖν alles in sich begreift, was der νοῦς an Befähigung braucht, um in der Weise auf

[1]) Vgl. Breier S. 68; Heinze a. a. O. S. 35; Zeller, Die Philosophie der Griechen. V. Aufl. I. S. 991, 1 u. 1010, 2. — [2]) A. a. O. S. 73 ff.

den Stoff einzuwirken, wie es wirklich geschieht. Der νοῦς muss unvermischt sein, damit er sein Wirken an dem Stoff ausüben, seine Aufgabe den Dingen gegenüber erfüllen kann. Da dieses Wirken aber vor allem in dem Bewegungsanstoss (mit den entsprechenden Wirkungen) besteht, so ist Grund vorhanden, in dem κρατεῖν vorzugsweise die bewegende Kraft ausgedrückt zu finden.[1])

Aristoteles gibt weiter auch eine Erläuterung darüber, inwiefern das Vermischtsein ein Hinderniss wäre für das κρατεῖν. Nach vorausgegangener Deutung des κρατεῖν im Sinne von γνωρίζειν fährt er fort (ibid.): παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει. Hiernach würde so ein fremdartiger Bestandtheil, wenn er auch („daneben") in's Bewusstsein träte (παρεμφαινόμενον), hier gewissermaassen den Platz versperren (ἀντιφράττει) und so die Erkenntniss hemmen.[2]) Diese Erklärung bezieht sich zwar nicht mehr auf das, was aus Anaxagoras nur zur Illustration angezogen worden war, sondern auf des Aristoteles' eigene Lehre: ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι. Man sieht aber wohl, auch diese Begründung ist aus der eigenthümlichen Auffassung herausgewachsen, dass das Wirken und „Herrschen" des νοῦς im Erkennen bestehe. Wenn Wirken und Denken identisch sind, dann muss auch die Hemmung des Wirkens eine Hemmung der Erkenntniss sein. Und Aristoteles stellt sich nun vor, dass, wenn der νοῦς mit einem Ding vermischt wäre, dieses Ding dann als ein fremdartiges Object in sein Bewusstsein einträte und sein Erkennen hindern müsste. Hier muss aber auch Arleth zugeben, dass Aristoteles dabei an eine intentionelle Gegenwart des fremdartigen Dinges im νοῦς (im Bewusstsein des νοῦς) denkt, während Anaxagoras das Vermischtsein sich offenbar als eine reale Gegenwart des fremdartigen Dinges gedacht hat. Daraus sieht man aber klar, dass dieser ganzen Erklärung eine Auffassung zu grunde liegt, die nicht rein anaxagoreisch ist, sondern eigenthümlich aristotelisches Gepräge an sich hat.

Dem νοῦς wird zu Anfang des 8. Fragments auch das Prädicat ἄπειρος beigelegt. Was bedeutet nun ἄπειρος bei Anaxagoras? Derselbe macht von diesem Wort einen ziemlich freigebigen Gebrauch. Gleich im Anfang der Schrift (1. Fragm.) werden die πάντα χρήματα vor der Weltbildung ἄπειρα genannt inbezug auf Menge und Kleinheit. Ebenso wird gesagt, dass auch das „Kleine" unendlich war,

[1]) So Zeller 1010, 2. — [2]) Vgl. Arleth S. 76.

d. h. eben in seiner Eigenschaft als Kleines.[1]) Gleich darauf werden auch unendlich genannt Luft und Aether, da sie alles umfassen, und es wird hinzugesetzt, diese beiden seien die grössten in der Gesammtheit der Dinge an Menge und Grösse.[2]) Man sieht daraus, dass das Attribut doch nicht im strengen Sinn „von unendlicher Ausdehnung“ genommen werden kann, da ja die beiden Stoffe Luft und Aether sich selbst gegen einander abgrenzen. Wenn sie also ἄπειρα genannt sind, so muss das wohl bedeuten, dass sie nach aussen von nichts anderem begrenzt sind. — Im 2. Fragment wird auch „das Umfassende“ (τὸ περιέχον), aus dem sich Luft und Feuer ausscheiden, unendlich genannt der Menge oder Grösse nach.[3]) Hierunter ist wahrscheinlich nichts anderes zu verstehen, als die Mischung und Gesammtheit der χρήματα[4]) (die ja schon vorher der Menge nach unendlich genannt worden sind). — So bezieht sich also der Ausdruck „unendlich“ in den genannten Fällen überall auf die Ausdehnung, ist aber doch zugleich in einem etwas vagen, unbestimmten, nicht im eigentlich strengen Sinne genommen.

Wie ist nun das ἄπειρος in Anwendung auf den νοῦς zu fassen? Es wird sich durch nichts beweisen lassen, dass das Wort auch hier von materieller Ausdehnung verstanden werden muss. Denn wenn es auch in den vorher angeführten Stellen so gebraucht ist, so folgt daraus noch keineswegs, dass es eine solche Bedeutung auch haben muss in Anwendung auf eine Substanz, die anderweitig sich als nichtstofflich erweisen lässt und gerade auch an unserer Stelle zu allem Stofflichen in Gegensatz gestellt wird. Die Bedeutung eines Attributes wie ἄπειρος muss sich offenbar richten nach dem Wesen des Subjectes, dem es beigelegt wird. Allerdings scheint es nicht leicht, für das (Anfang des 8. Fragments) vom νοῦς prädicirte ἄπειρος eine Bedeutung zu finden, die in den Zusammenhang der Stelle ganz gut passt. Es heisst nämlich: „Alles andere hat theil an allem, der νοῦς aber ist ἄπειρον und αὐτοκρατές und mit keinem Ding vermischt, sondern er ist allein für sich bestehend!“ Es soll mithin vom

---

[1]) ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα. καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. Vgl. auch 6. Fragment: σπερμάτων ἀπείρων πλήθους, und 13. Fragment: (χρημάτων) ἀπείρων ἐόντων. — [2]) πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει. — [3]) 2. Fragment: καὶ γὰρ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ περιέχοντος τοῦ πολλοῦ· καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος. — [4]) Vgl. Schaubach S. 83 f. und Heinze a. a. O. S. 15.

νοῦς etwas ausgesagt werden, was einen Gegensatz bildet zu dem Vermischtsein der stofflichen Dinge. Heinze meint nun[1]), man könne hier in dem ἄπειρον die Negation aller Ausdehnung finden: weil nämlich der νοῦς keinen Theil von einem anderen in sich habe und auch in keinem anderen enthalten sei, gebe es auch keine Grenze für ihn, nichts stehe zu ihm im Verhältniss des Abgrenzenden. Diese Deutung ist sichtlich aus dem Bedürfniss entstanden, einen passenden Gegensatz zu dem Vorhergehenden zu bekommen. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, dass das Wort ἄπειρος diese Bedeutung — „nicht ausgedehnt" — haben kann.[2]) Bequemer wäre es freilich und ergäbe einen besseren Gegensatz, wenn man statt ἄπειρον lesen könnte ἄμοιρον im Sinne von οὐδενὸς μοῖραν ἔχον oder auch ἁπλόον, wie Zeller vorschlägt, der besonders das letztere empfiehlt.[3]) Da nämlich Aristoteles sagt (*de anim.* I, 2), dass Anaxagoras den νοῦς — ἁπλοῦς genannt habe, das Wort sich aber sonst in den Fragmenten nirgends findet, so wäre nicht unmöglich, dass es gerade an dieser Stelle gestanden hätte.[4])

So wie nun aber das ἄπειρον einmal dasteht, wird man es am besten im allernächsten Sinne nehmen = „worin man keine Grenze finden kann", und es entweder auf das ganze Wesen des νοῦς beziehen, namentlich auf sein Wissen und seine Macht[5]), oder, vielleicht noch besser, nimmt man es näher zusammen mit dem unmittelbar folgenden αὐτοκρατές und fasst es von der unbegrenzten Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit, welche Fassung dann auch zu der absoluten Vermischtheit und Unselbständigkeit alles Stofflichen einen brauchbaren Gegensatz ergibt.

Von Aristoteles und in späteren Berichten wird der νοῦς weiter genannt ἀμιγής, ἀπαθής und ἁπλοῦς.[6]) Es ist fraglich, ob diese Prädicate schon von Anaxagoras gebraucht worden sind, oder ob sie

---

[1]) A. a. O. S. 15 f. — [2]) Vgl. Zeller S. 992, 1 und Arleth S. 81 Anm. 90. — [3]) Phil. der Griech. I, S. 992, 1 und »Archiv für Gesch. d. Philos.« V. S. 441 ff. — [4]) Wenn auch Simplicius, aus dem das Fragment genommen ist, in seiner Handschrift sicher ἄπειρον hatte, so konnte doch ursprünglich von Anaxagoras ΑΠΛΟΟΝ geschrieben worden sein, woraus leicht ΑΠΕΙΡΟΝ werden konnte. — [5]) Zeller (Phil. d. Gr. I., S. 992, 1) will es am ehesten auf die unbegrenzte Macht des Geistes beziehen. — [6]) Arist. Phys. VIII. (256 *b* 24): Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι. *De anim.* I., 2 (405 *a* 13): ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων. μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. ibid. III. 4. s. oben. Andere Stellen bei Schaubach S. 104, Zeller S. 991, 1 und Heinze S. 13, 2.

von Aristoteles herrühren. Die betreffenden aristotelischen Stellen lauten so, dass Anaxagoras entweder selbst schon die Ausdrücke angewendet oder doch dem Sinn nach solche Attribute vom νοῦς ausgesagt haben muss.

Bei ἀμιγής leuchtet dies von selbst ein. Anaxagoras hat die Unvermischtheit des νοῦς so sehr betont, dass es für die Sache von keiner Bedeutung ist, ob er das Wort schon hatte oder nicht.

Welches ist der Sinn des Beiworts ἀπαθής? Zeller[1]) versteht es von der Unveränderlichkeit des νοῦς = ἀναλλοίωτος, da Aristoteles mit πάθος eine ποιότης καθ' ἣν ἀλλαιοῦσθαι ἐνδέχεται bezeichne.[2]) In diesem Sinne wäre es eine nothwendige Folge der Einfachheit: Da alle Veränderung auf verschiedener Zusammensetzung und auf Wechsel der Theile beruht, käme dem einfachen νοῦς nothwendig auch Unveränderlichkeit zu. Doch scheint uns kein zwingender Grund vorzuliegen, das ἀπαθής gerade nur in diesem engeren Sinne zu fassen, wenn es bei Aristoteles auch öfters so gebraucht wird. Es kann ganz wohl bedeuten: „von nichts beeinflusst", „keinerlei Affection, Einwirkung, beeinflussende Berührung von aussen erleidend!" Jede Art von Beeinflussung durch etwas ausser ihm liegendes (πάσχειν) ist beim νοῦς ausgeschlossen durch seine Unvermischtheit, sein Fürsichsein und besonders durch seine Selbstherrlichkeit (αὐτοκρατές). Damit ist dann freilich auch die Unveränderlichkeit gegeben, weil eine äussere Einwirkung nothwendig auch Veränderung mit sich bringen würde.[3])

Das ἁπλοῦς findet sich in den uns erhaltenen Fragmenten nicht, es müsste nur, wie wir oben bemerkt haben, am Anfang des 8. Fragments ἁπλόον statt ἄπειρον zu lesen sein. Doch mag nun das Wort von Anaxagoras selbst herstammen, oder erst von Aristoteles, welches kann seine Bedeutung sein?

Die Einfachheit des νοῦς hängt jedenfalls auch mit seiner Unvermischtheit zusammen. Einfachheit ist das Gegentheil von Zusammengesetztsein. Alle anderen Dinge sind vermischt und zusammengesetzt, der νοῦς allein ist einfach. Da aber alle anderen Dinge nicht blos aus gleichartigen, sondern auch aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt sind, so kann man die Frage stellen: Wird durch das ἁπλοῦς vom νοῦς blos ausgesagt, dass er nicht aus ungleichartigen Bestandtheilen bestehe, oder aber liegt in dem Ausdruck auch,

[1]) S. 991, 1. Vgl. auch Breier S. 61 f. — [2]) Metaphys. V, 21. — [3]) Auch Heinze S. 13 f. erklärt ἀπαθής in solchem weiteren Sinne.

dass der νοῦς überhaupt nicht zusammengesetzt sei, überhaupt nicht aus Theilen bestehe? Es ist kein Zweifel, dass das Wort, wenn es streng gefasst wird, allerdings den letzteren Sinn haben muss, wie auch Arleth [1]) ausführt. Dass Anaxagoras diesen Sinn damit verbunden hat, lässt sich freilich schon aus dem Grund nicht streng beweisen, weil der anaxagoreische Gebrauch des Wortes überhaupt unsicher ist. Dass aber Aristoteles die Einfachheit des νοῦς so verstanden hat, wird sehr wahrscheinlich gemacht durch seine Argumentation (*De anim.* III, 4), auf die Arleth mit Recht Gewicht legt: ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν; Aristoteles findet hier am anaxagoreischen νοῦς eine Schwierigkeit; er fragt, wie es möglich sei, dass die Dinge auf den νοῦς einwirken (was zum Erkennen nothwendig ist, da dieses nach Aristoteles ein Leiden ist), wenn der νοῦς doch ἁπλοῦν (καὶ ἀπαθές usw.) sei. Wäre nun der νοῦς nach Aristoteles' Auffassung selbst etwas aus Theilen bestehendes, und blos insofern einfach, als er nicht aus heterogenen Bestandtheilen bestände, so wäre nicht einzusehen, warum dann die anderen Dinge nicht auf mechanischem Wege auf ihn einwirken könnten. Das Bedenken des Aristoteles in dieser Hinsicht setzt also wohl voraus, dass er mit dem ἁπλοῦς den Sinn verband: „einfach dem Wesen nach", „nicht aus Theilen bestehend".

Anaxagoras fährt selbst (im 8. Fragment) in den Bestimmungen über den νοῦς also fort: ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον. Der νοῦς ist das feinste von allen Dingen und das reinste. Dass das Wort καθαρώτατον im physischen, und nicht etwa in einem ethischen Sinne zu nehmen ist, geht hervor aus dem ganzen Zusammenhang, besonders aus dem Gegensatz zu den vermischten stofflichen Dingen und aus der Zusammenstellung mit λεπτός. Während alle anderen Dinge durchaus vermischt sind, ist der νοῦς ganz rein, ganz frei von jeder Vermischung. Und wie er das reinste ist, so ist er auch seinem physischen Wesen nach das feinste: λεπτότατον. Wir werden auf diese Ausdrücke später noch näher zurückkommen müssen.

Am Schluss des 8. Fragments wird sodann hervorgehoben die Gleichartigkeit des νοῦς. Auch diese erscheint als eine Folge seiner Unvermischtheit. Πανταπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ

[1]) S. 82 ff.

ἑτέρου, πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι, καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἄλλῳ. ἀλλὰ ὅτεων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν. „Kein Ding ist von dem anderen vollständig geschieden ausser dem νοῦς. Der νοῦς aber ist in seiner Gesammtheit gleichartig, sowohl als grösserer wie auch als kleinerer. Kein anderes aber ist einem anderen gleich, sondern wovon das meiste darin ist, dieses ist bei einem jeden am deutlichsten hervortretend und war es!" Kein Ding sonst ist dem anderen gleich, weil keines vom anderen vollständig geschieden ist. Wie sich aus der Stofflehre des Anaxagoras ergibt, rührt die Ungleichheit bei den übrigen Dingen her von ihrer Vermischtheit und von dem ungleichen Mischungsverhältniss. Beim νοῦς aber gibt es keine Vermischung, kein Zusammengesetztsein aus verschiedenartigen Bestandtheilen; also muss er auch überall, wo er erscheint, als grösserer oder als kleinerer, sich selbst durchaus gleich sein. Seine Gleichartigkeit resultirt aus der Unvermischtheit und Einfachheit seines Wesens. — Schon aus den bisher kennen gelernten Bestimmungen ersieht man, dass der νοῦς allen anderen Dingen als etwas wesentlich von ihnen Verschiedenes gegenüber gestellt ist. Alles andere ist vermischt, zusammengesetzt, jedes vom anderen verschieden: der νοῦς aber ist unvermischt, für sich bestehend, einfach, sich durchaus gleichartig.

Wenn schon hiernach die beiden Grundprincipien der anaxagoreischen Philosophie — der νοῦς und „die anderen Dinge" — ein grundverschiedenes Wesen aufweisen, so tritt dieser Dualismus noch stärker und entschiedener hervor dadurch, dass dem νοῦς noch ausdrücklich rein geistige Vermögen und Thätigkeiten beigelegt werden. Er besitzt Wissen, Erkennen, sogar allumfassendes Wissen, und ist hierdurch befähigt, die Dinge zweckmässig zu ordnen. Mit dem Wissen verbindet er unbeschränkte Macht über die Stoffwelt. Nachdem unser Philosoph gesagt hat, dass der νοῦς das reinste unter allen Dingen sei und das feinste, fährt er (im 8. Fragment) fort: καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. Der νοῦς besitzt also Erkenntniss, und zwar „jegliche Kenntniss über alles!" Worauf sich dieses Wissen näherhin bezieht, ist nachher gesagt (im gleichen Fragment): καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς, „er erkannte alles, sowohl das Vermischte als auch das Ausgeschiedene!" Seine Kenntniss bezieht sich also vorzugsweise auf die vermischten und zu scheidenden Stoffe.

Und weil er mittelst dieser Kenntniss imstande ist, die Dinge zu unterscheiden selbst im Zustand vollständigster Vermischung, wo sie für jedes andere Auge ununterscheidbar gewesen wären, so ist er dadurch auch befähigt, eine Scheidung dieser Stoffe zu vollziehen und damit die Bildung und Ordnung der Welt herbeizuführen. Hierzu bedurfte er aber nicht nur der Erkenntniss, sondern auch unumschränkter Macht: *ἰσχύει μέγιστον*. Das Herrschen (*κρατεῖν*) ist besonders von ihm hervorgehoben. Dreimal kehrt das Wort wieder im 8. Fragment. Zuerst wird gesagt, dass der *νοῦς* unvermischt und für sich bestehend sein müsse, denn „das Vermischte würde ihn hindern über ein Ding zu herrschen". Weiter unten wird besonders angeführt, dass der *νοῦς* „herrsche über alles was beseelt sei, Grösseres und Geringeres" *ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάττω, πάντων νοῦς κρατεῖ*. Und unmittelbar nachher heisst es: *καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν*, „und über die ganze (durch den Stoss hervorgebrachte) rotirende Bewegung herrschte der *νοῦς*, so dass von Anfang eine Kreisbewegung eintrat"[1])

Die geistige Befähigung des *νοῦς* steht offenbar in unmittelbarer, nächster Beziehung zu seiner Aufgabe und Thätigkeit als Weltordner. Er konnte aus der Mischung eine geordnete Welt bilden, weil er Erkenntniss und Macht über die Dinge hatte. Es erhebt sich nun hier eine Frage, die für die Bestimmung der Wesenheit des *νοῦς* von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist, und die wir deshalb nicht weiter zurückschieben wollen, wenngleich sie bereits auf die Wirksamkeit des *νοῦς* näheren Bezug hat, — es ist die Frage: liegt in der Intelligenz des *νοῦς* auch dies eingeschlossen, dass er bewusste Gedanken und Absichten hatte, die er mittelst der Stoffe zur Verwirklichung brachte? oder mit anderen Worten: kann man im eigentlichen Sinne von einem bewusst zweckmässigen Wirken des *νοῦς* an den Dingen reden? Nach unseren jetzigen Begriffen von einem mit Erkenntniss ausgestatteten Wesen scheint es freilich als natürliche Folge aus der Intelligenz des *νοῦς* sich zu ergeben, dass er entsprechend seinem Wissen über die Dinge auch nach bewussten Zwecken handelte. Allein wir müssen uns hüten, Folgerungen, die uns wie selbstverständlich vorkommen, einfach zu übertragen auf eine

[1]) Schaubach S. 107 f. übersetzt das *ὥστε περιχωρῆσαι* usw. mit: *„ita ut in orbem moveret initio."* Das *περιχωρεῖν* hat aber nachweisbar immer intransitive Bedeutung. Wir nehmen daher *περιχωρῆσαι* entweder unpersönlich („es geht herum") oder indem wir *περιχώρησιν* als Subject dazu denken.

Zeit, die über Wesen und Wirken geistiger Kräfte noch keine durchgebildeten Begriffe hatte. Dennoch glauben wir die oben gestellte Frage entschieden bejahen zu sollen. Wir finden nämlich in unserem (8.) Fragment eine Stelle, die für die Annahme eines bewusst zweckvollen Wirkens spricht. Nachdem Anaxagoras gesagt hat: *καὶ τὰ συμμισγόμενα . . . πάντα ἔγνω νοῦς*, fährt er fort: *καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς.* So lauten die Worte nach Simplicius' *Physica* 33[b]; sie sind wiederholt 38[a], nur findet sich hier für *ὅσα νῦν ἔστι* die Lesart *ἄσσα νῦν μὴ ἐστιν.* An der ersteren Lesart zu zweifeln liegt kein Grund vor. Wenn der Vorschlag gemacht wurde (von Diels), beide Versionen in der Weise mit einander zu verbinden, dass man lesen würde *ὁποῖα ἦν καὶ ὅσα νῦν μὴ ἔστι καὶ ὁποῖα ἔστι*, so ist einmal sehr zweifelhaft, ob Anaxagoras bei seiner sonst so kurzen Ausdrucksweise hier so umständlich sich ausgedrückt hat, sodann aber liegt namentlich kein Grund und auch kein Recht vor, das Futurum *ἔσται* deswegen aufzugeben, weil *ἔμελλεν ἔσεσθαι* vorausgegangen ist; denn beides drückt doch nicht das Gleiche aus. „Wie es sein sollte und wie es war und was jetzt ist und wie es sein wird, alles hat der *νοῦς* geordnet!“[1]) Namentlich aber kann man in dem *ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι* ein bezweckendes, vorausschauendes und vorausbestimmendes Ordnen des *νοῦς* angedeutet finden, um so mehr, da neben *ἔμελλεν ἔσεσθαι* auch noch das einfache Futurum *ἔσται* steht. Verbindet man das, was hierin liegt, noch mit dem vom *νοῦς* ausgesagten *γνώμην ἔχειν περὶ παντὸς* und *γινώσκειν τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα*, so dürfte man zu dem Schlusse wohl berechtigt sein, dem *νοῦς* eine vorausschauende, nach Zwecken wirkende und ordnende Einsicht zuzuerkennen.

So haben wir denn als charakteristische Eigenschaften des *νοῦς* kennen gelernt: Unvermischtheit, Fürsichsein, Einfachheit des Wesens, allumfassendes Wissen, das ihn befähigt zu einem bewusst zweckvollen Wirken, und unbeschränkte Macht über die Dinge. Alle diese Attribute sind aber unter sich streng logisch verknüpft, eines ergibt sich aus dem anderen. Der *νοῦς* ist frei von aller stofflichen Vermischung und für sich bestehend. Das ist die nothwendige Grundlage und Voraussetzung dafür, dass er alles andere denkend beherrschen kann. Und weil er Intelligenz und Macht besitzt, deswegen

[1]) Vgl. Zeller S. 992, 3 und Heinze S. 35, 2.

kann er auch die Stoffe bewegen, scheiden, ordnen, seine bewussten Zwecke zur Ausführung bringen, kurz, alles das leisten, was von ihm verlangt wird. Oder, wenn wir diese Gedankenverkettung rückwärts verfolgen wollen, so wie sie unserem Philosophen selbst in der Genesis seines Systems vorgeschwebt haben mag, so bekommen wir folgenden Entwicklungsgang. Anaxagoras braucht den νοῦς vor allem als weltbildende Kraft. Denn dass der νοῦς bewegend, bildend, ordnend auf die Stoffwelt eingewirkt hat, das erscheint als Grundbestimmung seiner Lehre und wird auch von den Alten vorzugsweise als solche hervorgehoben; von diesem Punkte aus und von diesem Interesse geleitet, muss er darum auch zu den Attributen gekommen sein, die er dem νοῦς beilegt. Damit dieser nun die Befähigung habe, zu bewegen, zu scheiden und zu ordnen, muss er Erkenntniss und Macht besitzen über die Stoffe; und damit er die Stoffe denkend beherrsche, muss er, nach Auffassung unseres Philosophen, frei sein von jeder Vermischung mit denselben und für sich bestehend. So greift eins in's andere, und eins geht aus dem anderen hervor.

(Fortsetzung folgt.)

Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte.

Von Dr. J. Bach in München.

(Fortsetzung.)[1])

V. Lehre vom Stoff.

Hier liegt nun der Kernpunkt der Physik eines Leibniz, dass die Theorie der Materie, bei dem letzten Elemente des Stoffes nicht für sich, losgelöst von dem Uebrigen stehen kann, sondern dass das zweite wichtige Problem, das Problem der Kräfte, auf's engste mit dem Problem des Stoffes verknüpft ist, nämlich durch das Grundgesetz der Physik, das Gesetz der Causalität.[2])

„Weil die ersten Gründe alles dessen, was in den Körpern vorgeht, endlich in den Elementen zu finden sein müssen, aus denen sie zusammengesetzt sind, so muss auch der erste Grund der Verbindung der Körper, insofern sie zugleich sind und aufeinander folgen, in den einfachen Dingen liegen. Die Verbindung der Theile der Welt beruht auf der Verbindung der Elemente als dem Grunde und dem ersten Princip. Folglich schliesst der Zustand eines jeden Elementes eine Beziehung auf den jetzigen Zustand der ganzen Welt und auf alle, die aus dem gegenwärtigen enstehen werden und vor ihm gewesen sind, in sich; ebenso wie in einer guten Maschine der kleinste Theil mit allen anderen eine Verbindung hat." ... „Man kann also sagen, in dem Systeme des Leibniz liege eine metaphysisch-geometrische Aufgabe: Wenn der Zustand eines Elementes angegeben ist, den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zustand der ganzen Welt zu bestimmen." (Die spätere Laplace'sche Weltformel.) „Die Lösung dieser Aufgabe — fährt Du Chatelet fort — ist dem ewigen Geometer vorbehalten, der sie jeden Augenblick auflöset, weil er die Beziehung deutlich einsieht, die der Zustand eines jeden einfachen Elementes (être simple) auf einen jeden vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen aller anderen einfachen Dinge in der Welt hat." „Endlichem Wesen zwar — fügt sie noch weiter beschränkend hinzu — wird es für immer unmöglich sein, von dieser unendlichen Beziehung aller Dinge aufeinander einen deutlichen Begriff zu haben; denn sonst würden sie Gott sein."

In dem Begriff des einfachsten Elementes der Materie — das ist der Gedankengang — liegt zugleich nicht blos ein geometrisches Element,

[1]) Vgl. »Philos. Jahrb.« 9. Bd., 4. Heft, S. 411 ff. — [2]) Instit. § 131. p. 141. „Les raisons primitives de tout ce qui arrive dans les corps, devant se trouver enfin dans les élémens dont ils sont composés il s'ensuit que la raison primitive de la liaison des corps ... se trouve dans les êtres simples."

sondern ein physikalisches, ein Kraftprincip, das in sich die Ursache der Bewegung trägt[1]): die lebende Kraft.

„Man weiss, und alle Philosophen sind einverstanden, dass die Bewegung im freien Raum sich nach allen Seiten hin fortpflanzt. Der kleinste Stein, den man in das Meer wirft, verrückt den horizontalen Stand dieser grossen Wasserfläche und macht darin Ringe, deren Ende man nicht mehr deutlich wahrnehmen kann."

Der menschliche Körper gleicht einem Schifflein auf dem Weltmeere, fährt sie weiter, zugleich den mechanischen Grund menschlichen Wissens berührend. Von allen Seiten wird er von den Wellen bespült, welche die Merkmale ihres Ursprunges mit sich führen. Wenn ein Eindruck auf die Organe unserer Sinne stark ist, und in uns eine heftige Bewegung verursacht, weil dasjenige Ding, das sie hervorbringt, nahe ist, so nehmen wir ihn wahr, und haben davon eine sehr klare Vorstellung. Die fortgepflanzten und erweiterten Wellen, da sie bis in's unendliche hinausgehen, müssen nothwendig zu uns kommen; folglich muss in unserer Seele eine Vorstellung entstehen nach Beschaffenheit der Bewegung, welche unsere Sinnesorgane empfunden haben. Wir können zwar nur von den merklichsten Veränderungen, welche unsere Sinneswerkzeuge mit einer gewissen Stärke berühren, eine klare Vorstellung haben. Indes sind doch all' diese Vorstellungen wirklich da, obgleich unsere Seele sie nicht wahrnimmt, weil sie so schwach und unendlich vielfach sind, dass man sie unmöglich unterscheiden kann, und sie demgemäss nur dunkle Vorstellungen zu erregen fähig sind.

Dieses mechanische Verknüpftsein des Menschen mit der ganzen Welt[2]) — so wird weiter geschlossen — entspringt aus der Vereinigung der Elemente untereinander und den Verhältnissen eines jeden mit dem anderen. Diese Verhältnisse aber erwachsen aus ihrer Unähnlichkeit, kraft deren die Elemente sich selbst zu erhalten und gegen andere coëxistente zu erhalten suchen. Daraus entsteht die mechanische Vereinigung der Elemente in den sichtbaren Körpern, welche im Grunde eine Wirkung der metaphysischen Vereinigung der Elemente ist.

Nun — zum Schluss — kommt die eigentliche Achillesferse der Monadenlehre, nämlich die Frage, wie aus einer Sammlung einfacher Elemente zusammengesetzte Körper, d. h. aus einer Addition von nicht ausgedehnten Elementen eine Summe wird, welcher das Prädicat der Körperhaftigkeit, d. h. der Ausdehnung zukommt.

Es ist dies genau dasselbe Problem, wie es der speculativere Atomismus eines Faraday usw. stellt, sobald er den Atomen die Ausdehnung abspricht, und dann doch aus einer Summirung dieser Nicht-Ausgedehnten eine ausgedehnte Körperwelt erzeugt.

---

[1]) Instit. cap. VI. § 132. p. 153. — [2]) Instit. ch. VII. § 133. p. 147.

Mag man auch viele coëxistente einfache Dinge im Nebeneinander denken, daraus folgt nicht, dass der Summe ein Prädicat, d. h. die Ausdehnung zukommt, welches den einzelnen Factoren, den Elementen abgeht.[1]) Hier liegt allerdings zunächst nicht nur ein Widerspruch gegen die Einbildungskraft[2]), wie die Schülerin eines Leibniz behauptet, — sondern wir stehen, scheint es uns, auch am Ende unserer Dialektik.[3]) Statt der Lösung wird uns ein Axiom für die Forschung gegeben: Bei Dingen, von denen man sich keine sinnlichen Bilder machen, und die man sich nicht durch Zeichen vorstellen kann, muss man suchen, diesen Abgang dadurch zu ersetzen, dass man feste Maxime nie aus den Augen verliert und durch wohl verbundene Folgerungen daraus die richtigen Schlüsse zieht, niemals aber einen Sprung in den Urtheilen macht.[4])

Hier darf nicht vergessen werden, dass die Opposition gegen den Cartesianismus und dessen Definition des Körpers als blos in der Ausdehnung bestehend, das leitende Motiv ist. Dass Descartes und seine Schule deshalb für die Physik blos ein *corpus mortuum* — nicht aber wirkliche Körper geschaffen haben, ist eine am häufigsten wiederkehrende Bemerkung eines Leibniz. Ebenso fehlt es bei ihm nicht an der Angabe des Grundes für diesen Irrthum, nämlich die roh-empiristische Fassung der Atome, als der Elemente der Materie und Körper. Gegen den empiristischen Atomismus, nach welchem die Theile der Körper sich gegenseitig nicht unterscheiden, und der Grund des Unterschiedenseins der Elemente des Stoffes lediglich die äusseren Lagerungsverhältnisse wären: dagegen protestirt die Schule des Leibniz wohl mit Recht. Nach dieser Fassung gäbe es ja nur mechanische, nicht aber chemische, stöchiometrische Verhältnisse der Stoffe überhaupt.[5])

Das Wesen des Körpers kann nicht in der blosen Ausdehnung bestehen. Denn wenn man dem Gesetz der Causalität gerecht werden will, so muss man nothwendig in den Theilen der Materie einen inneren, qualitativen Unterschied annehmen, der seinen Grund in dem Wesen der Materie selbst hat und aus einigen ihrer Eigenschaften entsteht. Diese Eigenschaft der Materie, wovon dieser innere Unterschied bedingt ist, kann nichts anderes als die innere Kraft sein, welche in aller Materie wohnt; und weil sie sich auf unendliche Art unterschieden macht, auch einen wirklichen Unterschied unter allen Theilen der Materie hervorbringt, so dass es unmöglich ist, einen Theil an die Stelle des anderen zu setzen, weil nicht einmal zwei derselben ein und dieselbe Kraft und Bewegung, mithin einerlei Form haben. Denn alle Form setzt eine Bewegung, folglich eine Kraft voraus. Hier ist wohl der stärkste Protest gegen den empiristisch-mechanischen Monismus.

---

[1]) § 133 u. 134. — [2]) § 135. — [3]) Ib. § 136 gibt das Frau Du Chatelet selbst zu. — [4]) Ib. § 135. p. 150. — [5]) Instit. chap. 8. § 138. p. 154.

„Ich sage", schliesst de Ch., „die Eigenschaft, woraus der Unterschied entsteht, wodurch die Theile der Materie unterschieden sind, kann nichts anderes als die bewegende Kraft sein." [1])

Denn es wäre unmöglich, dass ein Stückchen Materie, so klein man es auch nehmen wollte, nicht aus ähnlichen Theilen bestände, wenn alle diese Theile in vollkommener Ruhe wären. Also kann der Unterschied der Theile nur aus der bewegenden Kraft herrühren. Man muss deshalb zugeben, dass diese Kraft zu dem Wesen des Körpers ebenso nothwendig ist, als die (Descartes'sche) Ausdehnung, dass somit kein Theilchen Materie in der Welt ohne Bewegung und ohne Kraft ist, einfach weil nach dem Satze des zureichenden Grundes kein Element da ist, das nicht von allen anderen unterschieden wäre.[2])

Alle Körper — wird streng logisch weiter argumentirt — bestehen aus Theilen. Also müssen ihnen die Eigenschaften eines zusammengesetzten Dinges zukommen. In einem zusammengesetzten Ding jedoch kann keine Veränderung vorgehen, als in Ansehung der Figur, der Grösse, der Lage der Theile und des Ortes des Ganzen. Da nun keine unter den gedachten Veränderungen ohne Bewegung geschehen kann, so muss eine jede Veränderung in den Körpern durch die Bewegung verursacht werden. Es ist somit gar nicht nothwendig, zum Descartes'schen *Deus ex machina* seine Zuflucht zu nehmen. Es genügt hier noch der Satz vom Grunde.

Also ist auch die Grunddefinition des Descartes, dass die Ausdehnung allein das Attribut der Körper sei, falsch. Es gehört nothwendig noch das Vermögen zu wirken und zu thun hinzu. Also folgt, dass die Kraft oder der Grund des Thuns in der ganzen Materie ausgebreitet ist. Demnach kann keine Materie ohne bewegende Kraft, und keine bewegende Kraft ohne Materie sein.[3])

Ausser der bewegenden Kraft haben wir aber noch die Kraft des Widerstandes oder die leidende Kraft der Körper. Diese ist von Kepler als die Trägheitskraft *(vis inertiae)* bezeichnet worden. Ohne dieselbe könnte es kein Gesetz der Bewegung geben, und alle Bewegungen müssten ohne zureichenden Grund vor sich gehen. Sobald man zugibt, dass die Materie keinen Widerstand und keine Kraft der Trägheit hat, so ist keine Aehnlichkeit mehr zwischen der Ursache und der Wirkung. Man kann daraus, dass ein Körper so grosse Bewegung und eine solche Masse hat, nicht schliessen, er habe solche Kraft haben müssen, sie ihm mitzutheilen. Der grösste und der kleinste Körper könnte durch die gleiche

[1]) Ib. p. 155: „Il faut donc q'il y ait quelque chose dans la matière, d'où cette différence interne tire son origine; mais elle n'en peut point avoir d'autre que la force interne tendant au mouvement qui est dans toute la matière, et qui se diversifiant à l'infini mette une différence réelle entre toutes les parties de la matière." — [2]) chap. 8. § 140. — [3]) Instit. ch. 8. § 142.

Kraft mit derselben Leichtigkeit und Geschwindigkeit bewegt werden, wenn beide keine Trägheitskraft besässen: Wäre die Materie ohne Trägheit, so wäre keine bestimmte Wahrheit in den Veränderungen der Körper. Denn dieselben Veränderungen könnten so wie sie sind, aber auch ganz anders sein, ohne dass man imstande wäre, davon einen Grund anzugeben.

„Sobald man neben der Ausdehnung den Widerstand zugibt, zeigt sich bei den Wirkungen der Körper auf einander, dass die Wirkungen stets den Ursachen gemäss sind. Denn wenn eine doppelte Ausdehnung einen doppelten Widerstand entgegensetzt, so wird eine doppelte Kraft erfordert, eben dieselbe Bewegung wie sonst, mitzutheilen. Soll also die Bewegung mit zureichendem Grunde geschehen d. h. möglich sein, so muss man den Körpern diese Widerstands- oder leidende Kraft beilegen; denn sonst kann man niemals bestimmen, wie viele Kraft erfordert werde, eine gegebene Wirkung zu realisiren." [1])

Daraus folgt, dass, um das Wesen der Materie richtig zu erfassen, man mit der Ausdehnung die bewegende und die Widerstandskraft verbinden muss. Ohne bewegende Kraft gibt es nämlich keinen hinreichenden Grund des inneren Unterschiedes, wodurch die Theile der Materie von einander unterschieden werden. In gleicher Weise wird die Ausdehnung und die bewegende Kraft ohne Widerstandskraft keinen Grund von der Mittheilung der Bewegung angeben und nicht zeigen, warum die Wirkungen der bewegenden Kraft vielmehr so als anders sind.

Wenn man dagegen nebst der Ausdehnung in den Körpern die bewegende und die Trägheitskraft setzt, so kann man alles, was sich in den Körpern findet, und alle ihre Veränderungen auch als vorausgesetzt annehmen, und aus diesen drei Gründen erklären.[2])

„Hieraus erhellt, dass die Philosophen, welche in der Philosophie nichts als mechanische Gründe gelten lassen und alle natürlichen Wirkungen mechanisch erklären wollen, recht haben. Denn die Möglichkeit einer Wirkung muss aus der Figur, Grösse, Lage des Zusammengesetzten, ihre Wirklichkeit aber aus der Bewegung erwiesen werden, d. i. aus der bewegenden Kraft als der Ursache der Bewegung, ihre Grösse aber aus der Trägheitskraft. Wer so urtheilt, der geht darin der Ordnung nach, welche die Natur der Dinge und die Regeln der gesunden Vernunft erfordern." [3])

Daraus wird der eigentliche Begriff der Materie abgeleitet. Die genannten drei Eigenschaften, Ausdehnung, bewegende und Trägheitskraft machen das Wesen der Materie aus.

VI. Grundbegriff der Physik.

Der Grundbegriff der Materie in diesem Sinne ist der leitende Gedanke der ganzen Physik. Die Descartes'sche Fassung, wonach die Ausdehnung allein das Wesensmerkmal des Stoffes ist, beruht auf dem empiristischen Atomismus, welcher die Materie als eine todte, unwirksame, schwere und blos passive Masse sich vorstellt.[4])

[1]) Instit. ch. VIII. § 143. — [2]) Ib. § 144. — [3]) § 146. — [4]) § 117.

Der Quell dieses Irrthums der Phantasie liegt in einem anderen Irrthum, d. h. in der falschen Vorstellung von der bewegenden Kraft als einer von der Materie verschiedenen Substanz. Diesen letzten Irrthum bezeichnet die Marquise als einen fast unüberwindlichen. Nun ist aber im Sinne der Leibniz'schen Philosophie ebenso sehr die bewegende, als auch die Widerstandskraft, wie die Ausdehnung ein bloses Phänomen: alle drei [1]) sind Erscheinungen, welche uns Substanzen zu sein scheinen. Denn es gibt keine wahrhaften Substanzen ausser den einfachen Dingen. Durch einen Schluss nach dem Causalgesetz kommen wir zu der Forderung, dass in den letzten einfachsten Elementen der Materie (den Monaden) ein Grund der Thätigkeit sei, aus welchem sich begreifen lasse, warum die zusammengesetzten thätig sind. Obwohl also Ausdehnung und Kraft ganz verschiedene Substanzen zu sein scheinen, so haben sie doch einen gemeinsamen Quell, aus dem beide hervorgehen, nämlich die einfachen Elemente (Monaden, Moneren, Molekeln usw.) [2]) Denn die Ausdehnung entspringt aus der Sammlung der einfachen Dinge, und die bewegende und Widerstandskraft offenbart sich, sofern die gesammelten Elemente selbst einen Grund des Thuns und des Widerstandes in sich fassen. Somit recurrirt sowohl der Begriff der Materie als der der Kraft auf den gemeinsamen Grundbegriff des letzten einheitlichen Elementes, der Monade, welche beide sozusagen im Mutterschoosse trägt. Woher dann die dritte Eigenschaft, nämlich die Ausdehnung kommt, wird nicht gesagt.

Alle mechanischen Veränderungen fliessen aus der Ordnung der Theile und aus den Regeln der Bewegung. Was nicht aus diesen Quellen entspringt, existirt nicht [3]): so lautet das leitende Axiom für das Problem der Materie und der Kraft. Die Unterscheidung eines Leibniz von Grund- und abgeleiteten Kräften ist nicht von so grossem Belang.

VII. Todte und lebende Kräfte.

Wichtiger ist für die Physik die Unterscheidung der todten und der lebenden Kräfte.[4])

Leibniz wird geradezu als der Entdecker des Maasses der lebenden Kraft bezeichnet.[5]) Die Verfasserin geht auf den Streit ihres Meisters mit den Cartesianern über die Schätzung des Maasses der lebenden Kräfte hier nicht näher ein. Gemäss dem didaktischen Zwecke der »*Institutions*« geht sie von dem Satze des Grundes aus.

Nach diesem Satze ist kein Sprung in der Natur möglich. Kein Körper kann von einem Zustand in einen anderen übergehen, ohne die

[1]) Ib. § 156. — [2]) Ib. § 157. — [3]) § 162. — [4]) Instit. ch. 21. § 557 sq. — [5]) p. 566.

dazwischen liegenden Grade zu durchwandern. Also kann nach diesem Gesetze ein Körper aus der Ruhe nicht plötzlich zur Bewegung kommen, sondern muss nach und nach, gleichsam Schritt für Schritt dazu übergehen und alle Grade der Bewegung, die zwischen der Ruhe und der zu erlangenden Bewegung sind, eine nach dem anderen durchmachen. Ein Körper, der in Bewegung ist, besitzt eine gewisse Kraft, die zugleich mit der Geschwindigkeit des Körpers wächst und abnimmt. Da wir nun wissen, dass ein Körper seine volle Geschwindigkeit nicht auf einmal, sondern stufenweise erlangt, so muss auch die Kraft, welche diese Geschwindigkeit begleitet, von der drückenden Ursache nach und nach in den Körper kommen, den sie in Bewegung setzt.

Daraus ergeben sich zwei Methoden, die Kraft der Körper zu beobachten: die eine, wenn die Kraft eben entsteht oder im Begriffe ist zu entstehen; die andere, wenn sie bereits in dem Körper entstanden ist, d. h. wenn der Körper in dem Zustande einer wirklichen und endlichen Bewegung ist.

Ist die Kraft noch in ihrem Beginn, so ist sie die Wirkung einer fremden Ursache auf den Körper, der ihn aufnimmt.

Dieser Druck theilt dem Körper einen Anfang der Bewegung mit, wenn er weichen und der sollicitirenden Kraft nachgeben kann. Wenn er aber durch ein unüberwindliches Hinderniss zurückgehalten wird, welches ihm nicht gestattet, seine Geschwindigkeit zu erreichen und die Grade der Kraft in sich zu steigern, welche die auf ihn wirkende Ursache ihm mittheilen kann, so empfängt er von dieser Ursache nur eine blose Tendenz zur Bewegung.[1])

Von dieser Art ist die Kraft der Schwere, wenn ihre Wirkung zurückgehalten wird. Jedermann gibt zu, dass es diese Kraft ist, welche den Fall der Körper zur Erde verursacht. Ist diese Kraft durch dazwischen liegende Hindernisse gehemmt, ihre Wirkung auszuüben, so heisst sie todte Kraft.

Wenn nun die Hindernisse, welche die Wirkung der drückenden Ursache verhinderten, weggenommen werden, und ihr die Freiheit gegeben wird, sich zu entfalten und auf den gedrückten Körper Kraft zu übertragen, so weicht der Körper sofort, reagirt nicht mehr weiter gegen den Druck, sondern nimmt ihn auf und häuft ihn in sich an, und dann wird dieser Druck, welcher bloses Streben (*effort*) und todte Kraft war, zur lebenden Kraft, aber zuerst zu einer unendlich kleinen lebenden Kraft, welche nur, wenn sie unendliche Wiederholungen erfährt, thätig wird. Weil nun diese unendlich kleine Kraft, welche der Anfang der lebenden Kraft ist, die Wirkung des Druckes ist, der eine todte Kraft war, als der Körper noch zurückgehalten ward und die Bewegung nicht

[1]) ch. 21. § 560. p. 414.

annehmen konnte: weil nun die todte und der Anfang der lebenden Kraft ein gleiches Maas haben, nämlich die Masse des Körpers multiplicirt durch die unendlich kleine Geschwindigkeit, welche ihm der Druck in jedem unendlich kleinen Moment mittheilt, so verwechselt man sie und kann es ohne Irrthum thun.

Nun wird des weiteren erörtert, dass das Maas dieses Anfanges der Geschwindigkeit das Maas der todten Kraft ist; wie man die Kräfte der Maschinen, welche todte Kräfte sind, misst usw.[1])

Das wichtigere Moment bietet die Theorie der lebenden Kräfte. Diese verhalten sich wie die Quadrate der Geschwindigkeiten. Dieses beweist der Fall der Körper. Durch die Schwere werden die Körper jeden Augenblick und in allen Punkten, darin sie in der Zeit ihres Falles sich befinden, gleichförmig gedrückt. Galilei[2]) hat bewiesen, dass die Räume, welche die fallenden Körper durch ihre Schwere zurücklegen, sich wie die Quadrate der Geschwindigkeiten verhalten. Demnach verhalten sich die lebenden Kräfte, welche die Körper im Fallen erlangen, auch wie die Quadrate ihrer Geschwindigkeiten, weil die Kräfte sich wie die Räume zu einander verhalten. Diese Quadrate sind nämlich aus der Häufung aller der Stösse entstanden, die in einer endlichen Zeit auf den Körper gewirkt haben.

Diese Entdeckung Leibnizens, fährt die Marquise weiter, ist durch alle Experimente bestätigt. Sie haben alle dargethan, dass in allen Fällen die Kraft der in wirklicher und endlicher Bewegung befindlichen Körper den Quadraten ihrer Geschwindigkeiten multiplicirt mit ihrer Masse proportionirt ist. Diese Schätzung der Kräfte ist eines der fruchtbarsten Kapitel in der Mechanik geworden.

VIII. Die Constanz der Naturkräfte.

Dass bei dieser Schätzung zunächst die Zeit ausser Betracht bleibt und nur die überwundenen Hindernisse in Rechnung kommen, wird weiter bewiesen. Ferner wird die physische Kraft von der metaphysischen unterschieden.[3]) Hier wird namentlich auf die einschlägigen Schriften von Daniel Bernoulli und Mairon verwiesen, es werden dann die einzelnen Fallgesetze erörtert. An anschaulichen Beispielen wird das Verhältniss der Kraft zu dem Quadrate der Geschwindigkeit ihrer Leistung dargethan. Was hundert Jahre später einen Robert Mayer zu seinen Speculationen veranlasste, indem er über das Verhältniss von der Geschwindigkeit des Laufes der Postpferde zu dem Verbrauch von lebender Kraft seine Reflexionen machte, das deutet die Schülerin eines Leibniz an dem Beispiele von drei Schnellläufern an, um den Satz klar zu machen, „dass

[1]) Instit. ch. 21. § 562, 563 etc. — [2]) Inst. ch. 13. — [3]) ch. 26. § 570.

ein Läufer, je geschwinder er laufen, und in je kürzerer Zeit er einen gewissen Weg zurücklegen soll, desto mehr Kraft braucht:" [1])

„Da nun der dritte Läufer zweimal so viel Kraft braucht, als der zweite, und dieser zweimal so viel als der erste, so ist klar, dass der, welcher in eben der Zeit mit doppelter Geschwindigkeit läuft, viermal mehr braucht, und dass folglich die Kräfte, die dieser Läufer angewendet hat, wie die Quadrate ihrer Geschwindigkeiten sind:"

Dass bei derartigen Experimenten mit lebenden Geschöpfen Factoren in Betracht kommen, welche sich einer exacten Berechnung entziehen, das entgeht der scharfen Beobachtungsgabe der Verfasserin nicht, welche solche „fremde Umstände" ausdrücklich nennt, so wenig als in unserem Jahrhundert einem Robert Mayer, Joule, Helmholtz, Secchi u. A. Eine Speculation im Sinne des Monismus, welche die Hypothese von der Einheit der Naturkräfte in ihrem Sinne zurechtlegt, kümmert sich um solche fremde Umstände wenig. Ein Leibniz hat gegen Papin und Jurin Beweise aus dem Gebiete exacter Beobachtung beigebracht [2]), um die Constanz der Kraft darzuthun: „Die Kraft bleibt stets dieselbe, mag sie in kurzer oder längerer Zeit mitgetheilt sein:" [3]) Welch' eine Bewegung der Geister dieses Problem gerade damals hervorrief, fühlt man aus der Art, wie die Marquise diese Frage behandelt, heraus. Sie liebt es, gerade auf die Schwierigkeiten mit besonderer Schärfe einzugehen.[4])

Als den hervorragensten Gegner der lebenden Kräfte nennt sie Newton; sie versäumt es auch nicht, auf den Grund dieses Verhaltens hinzuweisen, nämlich auf dessen rein empiristische Fassung der Trägheit der Materie. Dies ist der springende Punkt, weshalb Leibniz den von ihm sonst so hochgeschätzten und verehrten Mathematiker [5]) nicht mit Unrecht tadeln zu dürfen glaubt, indem er behauptet, dass man ohne die Annahme der constant wirkenden lebenden Kräfte nothwendig das Verhältniss Gottes zur Welt entsprechend dem damals herrschenden aufklärerischen Deismus unter dem Bilde des Verhaltens des Uhrmachers zu der von ihm verfertigten Uhr vorstellig machen müsse, welcher von Zeit zu Zeit das Räderwerk zu richten habe. Es ist somit die Grundfrage der Physik über Sein oder Nichtsein der constant wirkenden Kräfte, welche den heftigen Streit zwischen Leibniz einerseits und Clarke-Newton anderseits verursacht hat.

„Aus der Trägheit der Materie schliesst Newton, die Bewegung nehme in der Welt immer ab, und unser Weltenbau werde dereinst von seinem Urheber reformirt werden müssen. Dieser Schluss war eine nothwendige Folge der Trägheit der Materie und der Meinung Newton's, dass die Grösse der Kraft der Grösse der Bewegung gleich sei. Wenn man aber das Product der Masse durch

[1]) ch. 21. § 578. — [2]) Ib. § 579, 581 u. 582. — [3]) Ib. § 582. — [4]) § 583 und 585. — [5]) Vgl. Ausgabe der Werke von Leibniz, von Gerhardt. 3. Bd. S. 202 u. 228.

das Quadrat der Geschwindigkeit für die Kraft annimmt, so ist es leicht zu erweisen, dass die lebende Kraft immer constant bleibe, obgleich die Grösse der Bewegung in der Welt vielleicht fast alle Augenblicke anders wird: dass folglich in allen und namentlich in dem von Newton angeführten Falle die lebendige Kraft unveränderlich bleibt." [1])

Deshalb bedarf es in der Physik keines *Deus ex machina*, keines von Zeit zu Zeit nachhelfenden Uhrmachers.

„Da die Kraft der bewegten Körper ihrer Masse und dem Quadrate ihrer Geschwindigkeiten proportionirt ist, so folgt, dass, wenn man die Geschwindigkeit und Masse eines Körpers gleich vermehrt, seine Kraft ungleich vermehrt." [2])

Wenn man, wie Leibniz, zwischen der Grösse (*quantité*) der Bewegung und zwischen der Grösse (*quantité*) der Kraft der bewegten Körper unterscheidet, und diese Kraft dem Producte der Masse durch das Quadrat der Geschwindigkeit proportionirt sein lässt, so zeigt sich, dass, obgleich die Bewegung sich alle Augenblicke in der Welt ändert, dennoch eine constante Grösse der lebendigen Kraft darin beständig erhalten wird «la même quantité de force vive s'y conserve cependant toujours».[3]) Denn die Kraft verzehrt sich nicht ohne eine Wirkung, wodurch sie verzehrt wird, und diese Wirkung kann nichts anderes sein, als ein gleicher Grad der Kraft, der einem anderen Körper mitgetheilt wird. Denn derjenige, welcher nimmt, raubt dem, von dem er nimmt, stets so viel Kraft, als er für sich behält. Wenn also der geringste Grad der Kraft in einem Körper entsteht, so muss dadurch nothwendig ein gleicher Grad der Kraft in einem anderen Körper verloren worden sein usf. Also kann die Kraft weder ganz noch theilweise so vergehen, dass sie nicht in der hervorgebrachten Wirkung wieder zu finden wäre. Daraus lassen sich alle Gesetze der Bewegung ableiten.[4])

Wie viel Staub gerade diese Frage aufwirbelte, lässt sich aus dem Briefwechsel eines Leibniz mit de Volder, Bernoulli, Burnett, Clarke usw. einerseits, am deutlichsten vielleicht aus der leidenschaftlichen Correspondenz zwischen der Marquise und Herrn von Mairon ersehen.

Die Schärfe ihres Verstandes und vollständige Beherrschung des Stoffes leuchtet uns in gleicher Weise entgegen.[5])

Dieses Capitel ist wohl das wichtigste des ganzen Buches und auch dasjenige, welches erst nach hundert Jahren verstanden werden konnte. Um ein volles Jahrhundert war somit die geniale Intuition eines Leibniz

---

[1]) § 586. Vgl. Dr. Max Zwenger, Die lebendige Kraft und ihr Maas. München, Lindauer. 1885. S. 163 u. a. — [2]) § 587. — [3]) Ib. § 588. p. 448. — [4]) § 588. p. 448. »ainsi la force ne saurait périr en tout ni en partie, qu'elle ne se retrouve dans l'estat qu'elle a produit, et l'on peut tirer de là toutes les lois du mouvement«. — [5]) Die Originale derselben sind mir unauffindbar geblieben; eine deutsche Uebersetzung gibt Steinwehr als Anfang zu der „Naturlehre" S. 490 ff.

von der Constanz der Kräfte verfrüht. Nur wenige Gleichlebende durchschauten deren volle Tragweite, aber auch deren logische Grenzen gegenüber einer phantastischen Speculation. Zu diesen gehört in erster Reihe die Marquise Du Chatelet.

So sehr gerade Voltaire in seinen »Élémens de Newton« durch die würdige und oft gründliche Art der Behandlung der Probleme sich selbst hoch über seine sonstige Art zu schreiben stellt: seine Polemik gegen dieses Hauptcapitel in dem Buche seiner Freundin ist kaum der Beachtung werth.[1])

Das Capitel über die Erhaltung der Kräfte ist wohl das glänzendste, wie es das letzte des geistreichen Werkes über Physik ist.[2])

„Diese Erhaltung der Kräfte »cette conservation des forces« — schliesst die Marquise. — ist also ein überaus starker metaphysischer Grund, wenn alles übrige gleich ist, die Kraft bewegter Körper nach dem Quadrate ihrer Geschwindigkeit zu bestimmen und zu schätzen. Denn wenn man die Kraft in ihren Wirkungen verfolgt, so findet sich nicht das Product der Masse durch die Geschwindigkeit, sondern das Product der Masse durch das Quadrat der Geschwindigkeit. Dass die Bewegung aufhört und wiederum entsteht, ist nicht gegen die geltenden Grundsätze, wenn nur die Kraft, wodurch sie hervorgebracht wird, dieselbe bleibt (»pourvu que la force qui le produit, reste la même«). Die Geschwindigkeit ist ja eine veränderliche Eigenschaft der bewegenden Kraft. Wenn also die Geschwindigkeit grösser oder kleiner wird, so wird dadurch nichts Substantielles weder geschaffen, noch vernichtet; sondern die bewegende Kraft, die in den Körpern war, ist lediglich modificirt durch die Veränderung der Geschwindigkeit, und diese Kraft selbst, die doch etwas Wirkliches ist, und welche dauert wie die Materie, kann nicht zerstört oder von neuem geschaffen werden (»et cette force elle-même qui est quelque chose de réel, et qui dure comme la matière, ne saurait être détruite, ni produite de nouveau«)[3]); denn es ist leicht geometrisch nachzuweisen, dass in allem, was unter elastischen Körpern, auf welche Art immer sie aufeinander stossen, vorgeht, gleichwohl die Quantität der Kraft, die einmal da war, unveränderlich erhalten wird, wenn man das Product des Quadrates der Geschwindigkeit durch die Masse für die Kraft annimmt. Ständen aber die Kräfte der bewegten Körper nicht in dieser Proportion, so würde eben dieselbe Quantität der lebenden Kräfte, welche der Quell der Bewegung in der Welt sind, sich nicht erhalten haben."

Das leitende Motiv in der Erörterung ist die Durchführung des Causalgesetzes. Bei der Behandlung der naturwissenschaftlichen Probleme dürfen zunächst nur mechanische Ursachen zugelassen, und die Phänomene der Natur dürfen nur auf mechanische Art erklärt werden.[4])

---

[1]) Voltaire opp. T. 31. p. 256. „Défense du Newtonianisme." — [2]) Du Chatelet, Institutions. ch 21. § 588 ff. — [3]) Der Satz fehlt in der Steinwehr'schen Naturlehre. — [4]) Instit. p. 160 u. 178 cf. § 182 p. 196: »Ainsi quelque difficile que soit l'application des principes mécaniques aux effets physiques, il ne faut jamais abandonner cette manière de philosopher qui est la seule bonne« etc.

„Diejenigen, die nicht fortwährende Wunder in der Philosophie zulassen wollen (d. h. nicht fortan auf den transscendenten Grund der Dinge, Gott im Sinne eines Cartesius und auch Newton's), müssen die Ursache der Wirkungen in der Natur der Dinge selbst suchen. All das, was nicht durch diese Principien erklärlich ist, gehört nicht zu dem Ressort der Philosophie, welche sich nur mit den natürlichen Wirkungen zu befassen hat."

Dieses methodische Axiom, welchem wir bei Leibniz und seinen Schülern so häufig begegnen, wird namentlich auf das Hauptproblem der Physik, das Newton'sche Gesetz der Schwere, das Problem der Gravitation und das damit innig verknüpfte der gegenseitigen Attraction der Körper angewendet.[1]) — Es ist kein anderer Gedanke, als den unsere gegenwärtige Mathematik vertritt.

„Was ein Agens zu bewirken strebt", sagt Riemann[2]), „muss durch den Begriff des Agens bestimmt sein; seine Action kann von nichts Anderem, als von seinem eigenen Wesen abhängen."

Wir können auf die wichtigen Capitel über Bewegung, einfache und zusammengesetzte Bewegung, über die relative Bedeutung von Ruhe und Bewegung nur vorübergehend hindeuten, soweit hier nämlich Leibniz'sche Ideen die leitenden Gesichtspunkte sind. Es sind die Gedanken des Coppernicus, eines Galilei, Kepler und Newton, welche in allgemein verständliche Form gefasst und in der Regel streng präcisirt sind.[3])

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Instit. ch. 15 u. 16. — [2]) Riemann's Ges. Math. Werke. Leipzig 1876 S. 492. Nicht so klar ausgedrückt bei Gauss, Ges. WW. Göttingen 1874. 6. Bd. u. a. [3]) Instit. ch. 11 u. 12.

Recensionen und Referate.

1. **Neurones cérébraux et psychisme transcendant.** Par le Dr. Georges Surbled. Paris, Arras. 1897. p. 12.
2. **La mémoire.** Étude de Psycho-Physiologie. Von demselben. Paris, Arras. 1896. p. 32.

1. In der Broschüre über die Gehirn-Neuronen beschäftigt sich Dr. Surbled mit der berühmten Entdeckung des spanischen Histologen Ramon y Cayal.

Waren die Physiologen früher der Ansicht, dass die Nervenfäden mit den Gehirnzellen und die Gehirnzellen durch Nervenfäden unter einander in unmittelbarer Verbindung ständen, so leitet sich von Ramon y Cayal die neuere Ansicht her, dass dies nicht der Fall ist. Nach demselben besteht die Nervensubstanz vielmehr aus einzelnen Neuronen, die gebildet sind aus einem Zellkörper mit baumförmig verzweigten Protoplasmafortsätzen (Dendriten), und einem oder wenigen markhaltigen cylindrischen Axenfäden. Das Wesentliche an der neuen Auffassung der Gehirnnervensubstanz ist dies, dass die einzelnen Neuronen durch die Fortsätze nicht unter einander anastomosiren, sondern sich nur nähern, also im Grunde isolirt bleiben.

Von dieser Anschauung sagt der Vf., dass sie zum grössten Theile schon längst bekannt gewesen, und zum anderen, dem wesentlichen Theil, nicht bewiesen sei. Er beweist dies mit den Worten Ranvier's, der schreibt: »Il n'y a pas aujourd'hui de méthode histologique qui permette d'observer, d'une manière certaine, les relations des prolongements protoplasmiques des cellules ganglionaires avec les fibres nerveuses . . .« (Traité techn. d'histol. 1882. p. 1099 sq.) Wenn Mikroskopiker behaupten, die Nicht-Vereinigung der Dendriten gesehen zu haben, so ist zu sagen: „Les micrographes, qui ont affirmé la continuité de la fibre avec la cellule nerveuse sans l'avoir vue, ont pris leur désir pour la réalité . . . Ceux qui déclarent aujourd'hui toutes les cellules cérébrales séparées de leurs congénères . . . ne dépassent-ils pas également la vérité des faits?“ (p. 6.)

Die Physiologen sind aber noch weiter gegangen und haben geglaubt, mit ihrer Entdeckung, dem „*roman des neurones*“ das Fundament zu einer ganz neuen Psychologie gelegt zu haben, zu jener des „*Psychisme transcendant*.“ Aber erstens hat noch niemand die Bewegungen und Lebensvorgänge der Dendriten beobachtet, und zweitens würden auch diese Bewegungen, selbst wenn sie beobachtet wären, uns nichts von den Wundern des psychischen Lebens erklären.

2. Die an zweiter Stelle genannte Broschüre des Dr. Surbled behandelt auf dem kurzen Raum von 32 Octav-Seiten das äusserst interessante, vielseitige und dunkle Problem des Gedächtnisses.

In der Einleitung nennt der Vf. als den Zweck seiner Arbeit, zu zeigen, dass alle bisherigen Bemühungen, das dunkle Problem des Gedächtnisses zu erhellen, erfolglos geblieben sind.

Der erste und verhältnissmässig wichtigste Abschnitt (S. 4 bis 9) behandelt das Wesen des Gedächtnisses. Es wird definirt als „la faculté psycho-sensible qui reconnaît les images en l'absence de leurs objets et nous donne la notion du passé“ (p. 4). Der Vf. betont ausdrücklich, dass das Gedächtniss ein organisch-sinnliches Vermögen der Seele sei; eine *memoria intellectiva* neben der *memoria sensitiva*, wie sie der hl. Thomas[1]) lehrt, kennt der Vf. also nicht.

Nun polemisirt der Vf. gegen diejenigen, welche in dem Gedächtniss und der Einbildungskraft dasselbe Vermögen sehen, besonders gegen die Stelle des hl. Thomas: „est enim imaginatio thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum“[2]) — Die Gefahr, die Einbildungskraft und das Gedächtniss für dasselbe Vermögen zu halten, liege darum nahe, weil beider Thätigkeit sich nicht auf die „objets“, sondern auf die „images“ beziehe. Diesen Gegensatz der Erkenntniss der „objets“ und der „images“ betont der Vf. noch öfter. Wir meinen aber, dass er dabei einer gewissen Unklarheit unterliegt. Wenn ich mich an eine Rose erinnere, die ich gesehen habe, und die dabei „objet“ meiner Wahrnehmung war, so erinnere ich mich nicht an ein „image“, ein Bild der Rose, sondern an die Rose selbst. Und wenn man sagt, ich habe doch jetzt, wo ich mich an die Rose nur erinnere, nicht die „objective“, „gegenständliche“ Rose vor mir, und habe folglich nur ein subjectives Bild derselben im Bewusstsein, so ist das in gewissem Sinne richtig; allein genau dasselbe ist in demselben Sinne auch von der gesehenen Rose zu sagen. Auch hier ist nicht die physische Rose in meinem Bewusstsein, sondern ein intentionales Bild derselben. Dieses intentionale Bild, dessen Sein ein psychisches Sein ist, ist wesentlich repräsentativ, d. h. Vergegenwärtigung der objectiven Rose für mich. Aber diese wesentliche Function der Vergegenwärtigung verliert das intentionale Bild nicht in der Erinnerung, sondern behält es ganz genau in derselben Weise bei. So gut, wie ich darum den

[1]) Vgl. *S. th.* 1. p. q. 79. a. 6. — [2]) *S. th.* 1. p. q. 78. a. 4.

unmittelbaren Terminus der Empfindung „objet“ nenne, muss ich auch den unmittelbaren Terminus der Erinnerung oder der Vorstellung überhaupt „objet“ nennen. Der einzige Unterschied zwischen dem Empfindungs- und Erinnerungsinhalt ist der, dass die Ursache des ersten die von dem Gegenstand actuell ausgehenden Reize sind, die Ursache des zweiten aber die von jener Empfindung physisch wie psychisch in uns zurückgebliebenen Dispositionen. Allein ob ein actueller Bewusstseinsinhalt auf dieser oder jener Ursache beruhe, sehen wir nicht ihm selbst unmittelbar an, sondern das ist etwas, was zu dem Inhalt selbst hinzukommt und von uns aus anderen Indicien erkannt wird.

Der Gedächtnissact resultirt nach dem Vf. aus „trois actes successifs et nécessaires“ (p. 5); diese sind „la conservation, la reproduction et la reconnaissance des images.“ Den zweiten Act, die „reproduction des images“ nennt der Vf. bereits eine „réminiscence“: „Quand l'image conservée vient à se représenter, il y a réminiscence; . . . elle nous présente des images anciennes, mais le passé reparaît sans être reconnu comme tel“ (p. 5). Dann müsste man eigentlich jede Vorstellung eine „réminiscence“ nennen, und das entspricht gewiss nicht dem gewöhnlichen Wortgebrauch, der auch sein Daseinsrecht hat. Weit richtiger bestimmen Aristoteles und Thomas von Aquin die *reminiscentia*. „Reminiscentia nihil est aliud, quam inquisitio alicuius quod a memoria excidit.“ Sie machen mit feiner Beobachtung der Thatsachen ferner darauf aufmerksam, dass die *reminiscentia* zwar die Vorstufe der *memoria* ist, aber doch so, dass sie selbst eine gewisse *memoria* zur Voraussetzung hat. Von der eben genannten *inquisitio* nämlich schreiben sie: „Inquirimus autem id, quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus.“ [1])

Das Gedächtniss wird erst durch den dritten Act vollständig, „par lequel on reconnaît l'image conservée et représentée“; von diesem Act lehrt der Vf.: „Il est constitué par un acte psychique, par un véritable jugement, qui reconnaît comme ancien l'état rappelé“ (p. 5). Leider unterlässt es der Vf., uns über diesen Urtheilsact, der im Gedächtniss vorliegt, näher aufzuklären, und doch ist gerade dies der wesentlichste Punkt des ganzen Gedächtnissproblems. Wir haben eine Vorstellung; es geschieht nicht und kann auch gar nicht geschehen, dass wir diese mit einer früheren Empfindung vergleichen und dann urtheilen: Sie ist dieser ähnlich, also ist sie eine Reproduction, also ist die jetzige Vorstellung eine Erinnerungsvorstellung; sondern unmittelbar, indem wir die Vorstellung in unserem Bewusstsein haben, haben wir zugleich das Bewusst-

[1]) In com. de mem. et remin. lect. 5.; ferner: „Homo . . . non solum habet memoriam, . . . sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum, sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones“ (1. p. q. 78. a. 4. *c. ad fin.*).

sein, uns dieses Gegenstandes bereits einmal bewusst gewesen zu sein. Woher dieses ganz eigenartige Bewusstsein? Hier thut eine eingehende psychologische Analyse der thatsächlichen Vorgänge sehr noth; besonders ist zu beachten, dass wir uns sehr oft mit aller Bestimmtheit an einen Gegenstand, z. B. an eine Person erinnern, ohne doch in dem Moment, wo wir dies thun, auch nur irgend ein Bild (höchstens ein ganz vages) dieser Person im Bewusstsein zu haben. Mit dem einfachen Worte: Hier ist ein Urtheilsact, wissen wir nichts.

Der Vf. unterscheidet das Gedächtniss und die Einbildungskraft als zwei verschiedene Vermögen der Seele. Die letztere combinirt, trennt und ist schöpferisch, das Gedächtniss aber „se borne à ce rôle ingrat et avare de reproduction" (p. 7). Damit stimmt es aber nicht überein, wenn wir später lesen: „La mémoire n'est pas seulement passive, elle est active: elle ne se contente pas de recueillir les images . . . elle les cherche, les rapproche, les compare et les réunit" (p. 23).

Die folgenden Abschnitte der Broschüre sind von geringerer Bedeutung, sie berühren im grossen und ganzen nur eine Reihe von Problemen, stellen Fragen und geben keine Antwort. Zuerst spricht der Vf. vom Gedächtniss und der Einbildungskraft der Thiere und Kinder. Bei dieser Gelegenheit definirt er die „images": „que l'image est la représentation interne des sensations et se produit avec ou sans les objets qui ont determiné ces sensations" (p. 11). Hier begegnet uns die schon gerügte Unklarheit wieder; die „sensation" ist selbst ein „image" der äusseren „objets"; und bei der Erinnerung wird nicht ein *image* dieses „image", eine „représentation interne" der „sensation", producirt, sondern ebenso wie bei der Empfindung selbst eine unmittelbare „représentation" der „objets."

In einem weiteren Abschnitt behandelt der Vf. die Verschiedenheit des Gedächtnisses bei verschiedenen Menschen und bei demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und Umständen. Von letzteren erwähnt er fast nur die extremen Erscheinungen, während er eine Reihe anderer, näher liegender Thatsachen des täglichen Lebens nicht berücksichtigt.

Im folgenden Abschnitt geschieht auch der bekannten Thatsache Erwähnung, dass man sich oft an etwas erinnern will und nicht zum Ziele kommt, dass sich dann aber auf einmal ungerufen das Gesuchte einstellt. Unsere Neugierde erfährt hiervon aber nur, dass dies eine Sache sei „pleine d'intérêt et qui mériterait à elle seule une étude à part" (p. 13). Das wusste man allerdings auch vor dieser Broschüre schon.

Im letzten Abschnitt wendet sich der Vf. gegen einen Vergleich der Gedächtnisspuren mit der Siegelspur im Wachs; dies sei „une grossière imagination qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente." Jedenfalls müsste sich der Vf. hier deutlicher fassen; denn Aristoteles und Thomas von Aquin haben bereits jenen Vergleich (de mem. et remin. lect. 3) und

haben doch gewiss nicht gefürchtet, die Seele dadurch körperlich zu machen. Dass im übrigen die Gedächtnissspuren physiologisch sind, steht dem Vf. fest; sie seien biologischer Natur; weiter aber „la science ignore absolument le »mécanisme« physiologique de la mémoire“ (p. 28). Besonders sind auch alle Versuche, das Gedächtniss in bestimmten Centren der Hirnrinde zu localisiren, vollständig fruchtlos gewesen.

Im Schlusswort benutzt der Vf. die Dunkelheit unseres Gedächtnissvermögens, um durch die Frage: „Qui est-ce qui a fait la mémoire?“ den Materialisten vom Dasein Gottes zu überzeugen. Das ist recht lobenswerth; aber wir dürfen neben dem Aufsuchen der *Causa prima* doch auch das Aufsuchen der *causae secundae* nicht vergessen, und etwas mehr von den natürlichen Ursachen und Zusammenhängen unseres Gedächtnisses zu ergründen, als es der Broschüre des Dr. Surbled gelungen ist, dürfte einer eingehenden psychologischen Analyse aller einschlägigen Erfahrungsthatsachen doch wohl möglich sein.

München. **Dr. Jos. Geyser.**

Institutiones psychologicae secundum principia s. Thomae Aquinatis. Ad usum scholasticum accomodavit Tilmannus Pesch S. J. Pars I.: Psychologiae naturalis liber prior, qui est analyticus. Friburgi, Herder. 1896. gr. 8. XV,470 pp. *M.* 5.

Der berühmte Verfasser der „grossen Welt-Räthsel“, der als Theile der grossen *Philosophia Lacensis* bereits die *Institutiones philosophiae naturalis* (Edit. I. 1880; Edit. II. 1897) sowie die *Institutiones logicales* (1888—1890) herausgegeben, hat mit vorgenanntem Werke nun auch den Anfang einer im grossen Stile angelegten Psychologie gemacht.[1]) Wie sich von vornherein erwarten liess, steht dies Werk des unermüdlichen, leider kränklich gewordenen Verfassers ganz auf der Höhe der neuesten wissenschaftlichen Forschung. Keine der vielen in die Psychologie einschlagenden Fragen von wesentlicher Bedeutung (z. B. nicht die Frage nach dem Grunde für die Verschiedenheit der Menschen inbezug auf ihre intellectuelle Vollkommenheit [p. 412 f.], die Frage nach dem Zeitpunkt für den Eintritt der vernünftigen Seele des Menschen in ihren Körper [p. 428 ff.] usw.) ist in dem Werke übergangen, und alle sind in ausgiebiger Ausführlichkeit mit wohlthuender Klarheit und Schärfe gelöst, oder ihre Lösung ist wenigstens bis zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit hinauf geführt, eine einzige ausgenommen, mit bezug auf welche der Vf. (p. 450) erklärt: „Nos quidem in hac re obscura a ferendo iudicio abstinemus!“ Erstaunlich ist die Zahl der Schriftsteller, ob

[1]) Seit einiger Zeit liegt auch schon der 2. Bd. vor, über den später berichtet werden soll.

Anhänger oder Gegner seiner Ansichten, aus deren Werken der geehrte Verfasser oftmals grössere oder kleinere Stellen ausgehoben und zur Erklärung oder zur Bestätigung seiner Lehren verwerthet hat. Die Sprache des Werkes ist schön, zuweilen mit etwas Humor und Ironie untermischt, und fliesst leicht und glatt dahin. In der Form der Darstellung schliesst sich der Vf. der scholastischen Methode an (p. V u. 36), „qualem tenuerunt omnes doctores philosophiae peripateticae [in allen ihren Werken?] usque ad recentis aetatis initia“ (p. V), und zwar hauptsächlich deshalb, weil diese Methode, wie er sagt, „quum naturae hominis, tum naturae philosophiae congruens est, ut praeterea nulla“ (ib.).

Nach dem Plan und Aufriss, den er sich für seine Psychologie entworfen (p. V, 2, 34 u. 43), zerfällt sie in die *psychologia generalis* und die *ps. specialis.* Erstere befasst dasjenige in sich, was von allen Seelen (Mensch-, Thier- und Pflanzenseele) gemeinsam gilt, und trägt den genaueren Namen *psychologia naturalis s. physica,* letztere handelt nur über „functiones illae, quae speciali ratione sunt hominis“, und heisst deswegen *psychologia anthropologica* oder kurz *anthropologia.* Uns scheint es freilich zweifelhaft, ob diese Bezeichnung dem Namen *psychologia metaphysica* vorzuziehen sei (p. 34). Denn die Anthropologie ist doch die Lehre vom ganzen Menschen, begreift also auch dasjenige in sich, was über den Menschen bereits in der *psychologia physica* abgehandelt worden; und ist dies der Fall, so hat die Adoptirung des Namens *psychologia anthropologica* zur Folge, dass die in vorliegendem Werke getroffene oberste Eintheilung der Psychologie mit dem Gesetze: *divisio sit exclusiva,* nicht so ganz in Harmonie steht. Zudem tragen die Fragen, welche in *sectio* I. der *disputatio* II. aufgeworfen und erörtert werden, unzweifelhaft einen metaphysischen Charakter und gehören demzufolge genau genommen nicht in die *psychologia naturalis s. physica,* sondern in die *psychologia anthropologica* oder besser *metaphysica,* in welche sie denn auch von anderen Autoren verwiesen werden.

Beiden Haupttheilen der Psychologie wird ein *Prooemium* vorausgeschickt, welches über den Begriff der Psychologie und ihre Verschiedenheit von anderen verwandten Wissenschaften, über Werth und Nutzen, Schwierigkeiten, Quellen, Methode und Eintheilung der Psychologie handelt. Und das ganze *Prooemium* wird mit einem kurzen Abriss der Geschichte der Psychologie eröffnet. Vielleicht wäre dieser Abriss, so werthvoll er auch an sich sein mag, besser weggeblieben. Denn vielerlei Material, welches in denselben aufgenommen wurde, musste bei Abhandlung der einzelnen psychologischen Fragen ohnehin gebracht werden, so dass manche unnöthige Wiederholungen entstanden, und anderes, welches bei Gelegenheit der einzelnen Fragen ausführlicher entwickelt wurde, konnte in jenen Abriss, wenn er ein kurzer bleiben sollte, nicht aufgenommen werden.

Die *psychologia physica s. naturalis*, auch *ps. biologica s. biologia philosophica* genannt (p. 43), theilt sich in zwei Bücher, in ein analytisches, *ab effectu ad causam pro-* [? *re-*] *grediens* und in ein synthetisches, *a causa ad effectum re-* [? *pro-*] *grediens* (p. V.), und jedem von ihnen ist ein eigener Band gewidmet. Das analytische Buch handelt „de viventis essentia s. natura, discursu analytico ex phaenomenis observatis cognoscenda", und das synthetische „de viventis functionibus organicis, discursu synthetico ex cognita viventis natura melius perspiciendis" (p. 43). Das erste Buch ist das vorliegende. Es gliedert sich in zwei *disputationes*, und jede von diesen wieder in mehrere *sectiones*. Die erste *disputatio* verbreitet sich in grosser Ausführlichkeit (p. 44—322) „de viventis natura in communi s. de vita et anima generatim accepta" (p. 43 f.) und die zweite (von p. 322—470) „de natura viventis in viventium speciebus singulis s. de principiis vitalibus in specie s. de vita vel anima in tribus viventium ordinibus" (p. 43 und 322).

Was die *disputatio* I. betrifft, so bringt sie in ihrer ersten Section „primo aliquid", wie der Vf. ausdrücklich sagt (p. 45) „de corporibus viventibus in generali, deinde de functionibus vitalibus, ac tertio de organis cognitioni inservientibus." Wir besorgen aber mit Bezug auf dieses „aliquid" (p. 45—80), dass man von dem Herrn Verfasser am Ende das nämliche Wort gelten lassen wird, was er dem Aquinaten vorgehalten hat, indem er sagt: „ad eas res tanta accuratione advertit, ut multis visus sit supra modum commiscere anatomiam physiologiamque cum psychologia" (p. 45). Die 5. Section, welche die Frage nach dem Wesen der Seele, eine „res in tota psychologia gravissima" (p. 229), behandelt, nimmt dementsprechend in dieser *disputatio* mit Recht den breitesten Raum ein. Daher wäre es bei Aufstellung der *thesis* IV (p. 250) auch erwünscht gewesen, zu erfahren, weshalb man die Seele eines organischen Wesens nicht so sehr eine „substantia", als vielmehr eine „determinatio substantialis" (p. 439 u. 442) nennen solle, und was man sich unter diesem Ausdruck zu denken habe. Ebenso hätte bei der Frage nach dem Sitz der Seele (p. 295 ff.) ganz gut erwähnt werden können, schon der Neuplatoniker Plotin habe gelehrt, dass die Seele ganz im ganzen Körper und ganz in allen seinen Theilen sei (vgl. p. 347).

Die *disputatio* II. handelt, wie gesagt, „de vita vel anima in tribus viventium ordinibus s. de natura vitae in homine, in belua, in planta" (p. 322) und bezeichnet diese *vita* ausdrücklich als die „vita prima s. substantialis", um sie von der „vita secunda s. accidentalis, quae potentiis multis constituitur et habitibus habilitatibusque et actibus", zu unterscheiden. Nun kann man ja diese beiden Bezeichnungen ganz gewiss aufstellen und gebrauchen, ob sie aber *iuxta mentem* des hl. Thomas sind und bei ihm vorkommen, möchten wir für zweifelhaft halten. Der Grund, weshalb er die Lehre von der Unsterblichkeit der

menschlichen Seele aus dieser *sectio* in die Anthropologie verwiesen hat (p. 327), ist uns nicht recht einleuchtend geworden. Freilich halten wir es für vollkommen richtig, wenn er sagt: „Prius enim summa accuratione de operationibus vitae intellectivae videndum est, quam de vita animae separatae ad rem accomodate dicere possimus:" Aber es ist doch offenbar etwas anderes, über das Leben und die Thätigkeiten der Seele, die sie nach ihrer Trennung vom Leibe entfaltet, zu handeln, und etwas ganz anderes, den Beweis für die Thatsache zu erbringen, dass sie unsterblich ist, und letzteres hätte, so meinen wir, gerade an diesem Orte (*disp.* II. *sectio* I.) am besten geschehen können.

Zum Schlusse sei es gestattet, auch von einigen rein formalen Dingen zu reden. Bei vielen Citaten sind die Stellen nicht angegeben, aus denen sie ausgehoben worden sind, bei manchen auch der jedesmalige Autor derselben nicht bezeichnet. Die Citate aus den Werken des hl. Thomas, und deren kommen naturgemäss eine ganze Menge in dem vorliegenden Bande vor, stimmen in einzelnen Ausdrücken vielfach nicht ganz genau mit den vulgären Ausgaben überein. Das Druckfehlerverzeichniss könnte wohl noch um ein ansehnliches Stück verlängert werden; ja selbst in dieses Verzeichniss hat sich sogar ein Druckfehler (im 16. lies lin. 16 statt lin. 14) eingeschlichen. Und zu den beiden *indices*, welche das Buch schon enthält, hätten wir noch einen dritten gewünscht, einen sogen. *index alphabeticus*, welcher unter anderem das Auffinden der Namen der citirten Autoren und der Orte, an denen jeder der vielen gebrauchten Kunstausdrücke erklärt wird, wesentlich erleichterte.

Trier. **Dr. L. Schütz.**

Lehrbuch der Psychologie. Von Fr. Jodl. Stuttgart, Cotta. 1896. XXIV,767 S. *M.* 14.

Dieses umfangreiche Lehrbuch der Psychologie ist in hohem Grade geeignet, über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Bewegung und Forschung zu orientiren und bringt die modernen Anschauungen über alle psychologischen Fragen zu einem allseitigen übersichtlichen Ausdruck. Wenn auch der neueste Zweig der Psychologie, die Psychophysik oder die experimentelle Psychologie, nicht so direct berücksichtigt wird, wie dies andere Lehrbücher thun, die sich vorzugsweise als physiologische Psychologie ausgeben, so werden doch deren Hauptergebnisse bei der Darlegung der empirischen Seite dieser Wissenschaft verwerthet. Eine wahre Fundgrube ist die Schrift für die neuere psychologische Litteratur. Nachdem man längere Zeit die sehr reichlichen Litteraturangaben des Lehrbuches von Volkmann benutzt hat, wird man nun mit mehr Nutzen Jodl's Litteraturverzeichnisse, welche nicht so

viel Veraltetes bieten wie Volkmann, dagegen mit grosser Sorgfalt alle neueren Publicationen enthalten, und bei jedem Punkte der Untersuchung sogleich im Text in Petitsatz angefügt sind.

Wie der Standpunkt des Vf.'s der der modernsten fortgeschrittensten Psychologie überhaupt ist, so auch in den Grundfragen: wie die meisten neueren Psychologien Seelenwissenschaft ohne Seele darstellen, so gibt dies Jodl von der seinigen ausdrücklich zu. Trotzdem will er kein Materialist, kein Hylozoist sein, noch viel weniger freilich Spiritualist. Eine substantielle Seele, ein Geist ist ihm ein unvollziehbarer Gedanke.

„Ein Geist, der nicht Function eines Wesens wäre, d. h. der nicht irgendwie zugleich in solchen Ausdrücken beschrieben werden müsste, welche vom materiellen Sein hergenommen wären, ist kein möglicher Gedanke. Diese Annahme führt nothwendig zu höchst seltsamen und unkritischen Speculationen über die Art und Weise, in der ein unräumliches Wesen, die Seele, auf ein räumliches Wesen einwirke, oder wie es, ohne selbst beweglich zu sein, durch Bewegung körperlicher Elemente Veränderungen erleiden solle. Die Vorstellung von einem Bewusstseinszustand bedingt die Vorstellung eines realen Wesens, welches dies Bewusstsein hat, und Niemand ist imstande, eine rein geistige Realität vorzustellen." (S. 70 f.)

Hier liegt eine sehr elementare Verwechselung von sinnlicher Vorstellung und geistigem intellectuellen Begriffe vor. Sinnlich vorstellen können wir uns freilich einen Geist nicht; die sinnliche Vorstellung enthält wesentlich räumliche Elemente: Ausdehnung, Gestalt, Farbe; solche schliesst der Geist begrifflich aus. Wohl aber können wir uns mit dem Verstande ein Wesen vorstellen, welches ohne Ausdehnung, denkt, will, Kraft entfaltet usw. Freilich gesellt sich zu dem geistigen Begriff immer auch ein Phantasiebild hinzu, das nun körperliche Umrisse hat, aber wir wissen recht wohl, dass der Geist nicht so in sich beschaffen ist. Genauere, bestimmtere Auffassungen vom Geiste entlehnen freilich ihre Begriffe vom Materiellen, wie wenn wir uns die Bewegungskraft des Geistes vorstellen: das heisst aber nur das Geistige nach Analogie des Sinnlichen auffassen, es heisst nicht, das Geistige mit materiellen Attributen ausstatten, wie Jodl die menschliche Erkenntnissweise misverstehend erklärt. Der Blinde kann keine anschauliche Vorstellung, recht wohl aber einen Begriff von der Farbe haben, die er sich nach Analogie der Töne und anderer Sinnesqualitäten bildet.

Dass eine geistige Seele nicht auf den Körper, und das Körperliche nicht auf den Geist einwirken könne, sind Behauptungen, die nicht bewiesen werden. Denn es kann doch nicht als Beweis gelten, wenn gesagt wird, ein Unbewegliches wie die Seele könne durch Bewegung von körperlichen Elementen verändert werden, oder wenn es heisst, die Erklärung des Einflusses der Seele auf den Leib führe zu „seltsamen und unkritischen Speculationen." Denn wenn wir auch nicht erklären können, wie Leib und Seele auf einander wirken, wenn diese Einwirkung als

Thatsache vorliegt, so kann kein Vorwand von kritikloser oder seltsamer Speculation über dieses Verhältniss, welches stets als geheimnissvoll von allen besonnenen Philosophen bezeichnet worden ist, dagegen etwas ausrichten. Es gibt aber Erklärungen, welche zum mindesten nicht so seltsam und kritiklos gelten können, wie der psychophysische Parallelismus, welchen Jodl mit den meisten Vertretern der modernsten Psychologie an die Stelle des causalen Einflusses setzen: denn diese Theorie leugnet die klarsten Thatsachen und ist in sich widersprechend.

Man braucht sich aber durchaus nicht in kritiklose Speculationen zu verlieren, um auch die Art und Weise des gegenseitigen Einflusses einigermaassen verständlich zu machen. Die christliche Psychologie gibt darüber eine ganz befriedigende, mit den Thatsachen im besten Einklange stehende, oder besser gesagt, den Thatsachen entnommene Erklärung. Der Vf. stellt die Auffassung der kirchlichen Philosophie ganz verkehrt dar, wenn er sie mit der von Herbart, Lotze, J. H. Fichte, Ulrici und der neuesten französischen Spiritualisten Garnier, Jouffroy und des Amerikaners James[1]), der sie neuestens am scharfsinnigsten vertheidigt haben soll, identificirt (S. 62). Die christliche Philosophie lehrt keinen directen Einfluss der Seele auf etwas Körperliches und keine Einwirkung des Körperlichen auf die Seele, wie die Anhänger des sogen. *influxus physicus*, welcher von ihr vielmehr bekämpft wird. Die meisten christlichen Philosophen leugnen sogar die Möglichkeit einer Einwirkung von Körperlichem auf den Geist; nur Scotus und die ihm folgen, halten dies für unbeweisbar. Wenigstens der Grund, den Jodl anführt, dass die unbewegliche Seele nicht durch Bewegung von Atomen verändert werden könnte, ist durchaus nichtssagend. Es wäre mir sehr lieb, wenn Jodl auch nur einen irgendwie annehmbaren Grund dafür vorbringen möchte. Ich habe viel darüber nachgedacht, um diese Scotistische Ansicht zu widerlegen, habe aber zwar bessere Gründe als Jodl, indes doch keine durchschlagenden finden können. Einziger und letzter Grund ist für den Vf. eigentlich der Ausspruch Spinoza's: „Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper nicht zur Bewegung, der Ruhe, oder sonst etwas anderem, wenn es solches gibt, bestimmen"; und doch verwahren sich besonnene Anhänger des psychophysischen Parallelismus, wie Wundt, ausdrücklich gegen die metaphysische Auffassung Spinoza's.

Also die kirchliche Philosophie lehrt keinen *influxus physicus* des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib, sondern betrachtet und beweist die substantiale Einheit von Leib und Seele im Menschen, womit auch alle Declamationen gegen dualistische Spaltung von Geistigem und Körperlichem hinfällig werden. Ist die Seele substantial mit dem Leibe geeint, dann wirken keine körperlichen Atome und deren Schwin-

[1]) Psychol. I. S. 138 ff.

gungen auf einen Geist, sondern durch die Sinnesorgane auf einen beseelten Körper. Die Veränderung des lebenden Organs und insbesondere des Centralorgans trifft auch die Seele, welche in ihrer Weise miterregt werden muss. Und umgekehrt, wenn die Seele etwas Körperliches in Bewegung setzt, so thut sie dies nur durch ihre Organe und Glieder; sie verändert nicht Fremdes, sondern sich selbst in ihrem Leibe. Dass die Seele in sich unveränderlich sein müsse, wie Jodl behauptet, ist durchaus unbeweisbar; ein endlicher Geist ist wesentlich veränderlich, beweglich, und wenn es, wie die Thomisten wollen, auch nur *per accidens* wäre, d. h. in Verbindung mit einem beweglichen Körper. Von der Seele braucht übrigens nur ein Willensimpuls oder ein anderer besonderer Kraftimpuls auszugehen, um sich in ihren Gliedern zu bewegen. — Doch hierüber und über den psychophysischen Parallelismus werden wir uns noch eingehender in einer eigenen Abhandlung beschäftigen.

Ueber den Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Intensität der Empfindung. Historisch-kritische Untersuchung von Dr. J. Geyser. München, Seyfried. 1897.

Die vorliegende Doctor-Dissertation behandelt eine der umstrittensten Fragen der neuesten experimentellen Psychologie; schon dass sie über den Stand der Streitfrage orientirt, gereicht ihr zum Verdienst; noch mehr aber, dass sie die hervorragendsten Vertreter der sich entgegenstehenden Meinungen vorführt, sie einer besonnenen Kritik unterzieht, und sodann ein sachgemässes Facit aus der Kritik zieht. Dieses letztere lautet dahin: „Es ist bisher kein überzeugender Beweis erbracht worden, dass die Aufmerksamkeit die Fähigkeit hätte, durch directe, unmittelbare centrale oder centrifugale Beeinflussung des sensorischen Nervensystems auf die Intensität der Empfindungsinhalte verändernd einzuwirken. Alle dafür vorgebrachten theoretischen Gründe setzen das bereits als bewiesen voraus, was erst zu beweisen wäre. Alle dafür verwertheten Thatsachen haben zum theil ihren Grund in einer Veränderung der Adaption der Sinnesorgane und beruhen zum anderen theil auf Verwechselung der Empfindungsstärke mit der sinnlichen Lebhaftigkeit, welche der gleichgiltig ob starken ob schwachen Empfindung im Gegensatz zur Vorstellung eignet. Alle Wirkungen der Aufmerksamkeit auf diesem Gebiete finden, soweit sie nicht Folge der veränderten Adaption der Sinnesorgane sind, in innerphysischen Vorgängen ihre volle Erklärung."

Jedoch ist das Resultat der Untersuchung kein blos negatives; der Vf. hat auch positive Ergebnisse zu verzeichnen, welche auf das Wesen der Aufmerksamkeit, welches in jüngster Zeit gleichfalls Gegenstand lebhaftester Discussion geworden ist, Licht werfen.

Als Wirkungen der Aufmerksamkeit wies er nach: Die Steigerung der Lebhaftigkeit der Vorstellungen bis zu hallucinatorischem Charakter, ferner die Bewusstmachung sonst unbemerkt bleibender Eindrücke, weiter die Aufhebung der psychischen Verschmelzung der Theiltonerregungen zur einheitlichen Klangempfindung, dann die genauere Unterscheidung der Bewusstseinsinhalte nach ihren einzelnen Theilen und die Wahrnehmung ihrer Beziehung zu anderen concreten oder abstracten Bewusstseinsinhalten, schliesslich die Steigerung der Energie mit der sich die Inhalte unserem Bewusstsein aufdrängen und in der Erinnerung behaupten.

Auch über die Factoren, auf denen diese Wirkungen der Aufmerksamkeit beruhen, geben die Untersuchungen des Vf.'s Fingerzeige:

„Die Aufmerksamkeit ist nämlich charakterisirt durch ein subjectives und ein objectives Merkmal. Das subjective Merkmal der Aufmerksamkeit besteht in einem inneren Gefühl unserer Beschäftigung mit einem Bewusstseinsobject. Mit diesem sich auf einen Bewusstseinsinhalt concentrirenden Gefühl unserer Thätigkeit gehen in der Regel objective Veränderungen des Bewusstseinsinhaltes parallel. Der Bewusstseinsinhalt wird infolge unseres Aufmerkens auf ihn deutlicher. Es ist aber diese objective Verdeutlichung eine zweifache, eine materielle und eine ideelle. Die materielle Deutlichkeit besteht darin, dass wir dem Reiz möglichst günstige materielle Verhältnisse entgegenbringen, sodass namentlich von seiner Intensität möglichst wenig verloren gehe. Sie wird aber von der Aufmerksamkeit auf Grund von Erinnerungsvorstellungen herbeigeführt, in denen mit diesem Reizverhältniss eine bestimmte Spannung der Adaptionsmuskeln associativ verbunden ist. Die ideelle Verdeutlichung unserer Wahrnehmungen gipfelt darin, dass unser Bewusstsein von einem Gegenstand durch die actuelle Bewusstwerdung der Beziehungen seiner Theile zu einander und zum Ganzen, sowie des Ganzen zu anderen Bewusstseinsinhalten concreter und abstracter Natur inhaltlich reicher wird. Natürlich kann die Aufmerksamkeit diese den ursprünglichen Bewusstseinsinhalt vermehrenden und ergänzenden Bewusstseinsinhalte nicht aus irgend einem mystischen Brunnen schöpfen, sondern dorther allein, woher alle unsere Bewusstseinsinhalte kommen, aus dem Schatz der seelischen Erinnerungsvorstellungen."

Daraus gewinnt der Vf. eine bestimmtere Vorstellung über das Wesen der Aufmerksamkeit. Sie ist ihm „kein specielles Wirksamkeitsvermögen der Seele, sondern die Wirksamkeit physiologischer und psychischer Factoren überhaupt, insbesondere aber die vielseitige Wirksamkeit unserer Erinnerungen und Vorstellungen; es liegt nicht allen Aufmerksamkeitswirkungen ein gemeinsames psycho-physisches Vermögen zu grunde, sondern für jede besondere Gruppe sind jedes Mal die besonderen wirksamen Factoren eigens zu bestimmen."

Diese Erstlingsarbeit berechtigt zu den schönsten Hoffnungen, die noch durch den ungewöhnlich günstigen Studiengang des jungen Doctors gesteigert werden. Nach einem sechsjährigen Studium der aristotelisch-philosophischen Philosophie an der Gregorianischen Universität in Rom

hat er noch ein Jahr in München die hervorragenden Professoren Hertling und Lipps gehört: Er vereinigt somit, was Jeder erstreben sollte, Altes und Neues.

Causalnexus zwischen Leib und Seele und die daraus resultirenden psychophysischen Phänomene. Von Dr. H. Metscher. Dortmund, Ruhfuss. 1897. gr. 8. 177 S. *M.* 3.

Das alte und schwierige Problem vom Verhältniss des Leibes und der Seele verdiente wohl in einer eigenen Monographie behandelt zu werden. Der Vf. vorliegender Schrift thut dies mit vieler Sorgfalt, indem er im I. Theil die irrigen Ansichten einer Kritik unterzieht, und dann im II. Theil genauere Vorstellungen über die psychophysische Frage gibt.

Im I. Theil führt er alle diesbezüglichen Hypothesen auf vier zurück: *A.* die dualistische, *B.* die materialistische, *C.* die spiritualistische, *D.* die des Parallelismus. Es werden jedes Mal die hauptsächlichsten Vertreter der bezüglichen Anschauung angeführt und sodann eine eingehende Beurtheilung angeknüpft. Das Resultat dieser Kritik ist:

„Während wir also das dualistische System nicht acceptiren konnten, weil es Leib und Seele absolut unverbunden und ohne gegenseitigen Einfluss auf einander auffasst, während uns ferner der Materialismus und Spiritualismus nicht convenirten, weil auch diese beiden Systeme über das Zustandekommen psychophysischer Phänomene keine Auskunft ertheilen können, während wir uns schliesslich auch nicht zur Weltanschauung des reinen Parallelismus bekennen konnten, weil dieser seine Resultate nur auf Grund einer metaphysisch-speculativen Deduction gewonnen hat, scheint uns der Parallelismus im Sinne Wundt's, der also auf die Erfahrungen, die hauptsächlich auf dem Wege anatomischer und physiologischer Untersuchungen und durch Experimente gewonnen werden, ein grosses Gewicht legt, die grösste Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit seiner Ergebnisse zu liefern, sowie die günstigsten Chancen für die Lösung des Problems eines causalen Zusammenhanges zwischen Leib und Seele und der damit verbundenen Erscheinungen zu besitzen. Wenn wir darum im folgenden auf die psychophysischen Phänomene näher eingehen, so geschieht es hauptsächlich in diesem Sinne!" (S. 94 f.)

Im II. Theil werden nun neuere Hypothesen über den Zusammenhang von Leib und Seele, insbesondere die elektrische besprochen, sodann das Weber-Fechner'sche Gesetz, die Empfindung, die Aufmerksamkeit, die Apperception, Schlaf, Traum, Affect usw. Der Vf. schliesst sich also im wesentlichen dem psychophysischen Parallelismus von Wundt an, verwirft aber den metaphysischen des Spinoza, Leibniz. Darin kann man ihm nur beipflichten, insofern Wundt sich ausdrücklich gegen die metaphysischen Speculationen von Spinoza und Leibniz verwahrt, und einen rein erfahrungsmässigen Parallelismus zu lehren vorgibt. Aber Wundt versteht etwas ganz anderes unter dem Parallelismus als unser Vf.; er

lehnt jeden causalen Einfluss des Geistes auf den Leib und umgekehrt ab, er hält es für eine reine Unmöglichkeit, dass Geistiges auf Körperliches wirke. Vielmehr verlaufen nach ihm die geistigen und leiblichen Processe unbehelligt neben einander (parallel) hin. Dagegen betont mit Recht der Vf. mit allem Nachdrucke den Causalnexus zwischen Leib und Seele. Sodann ist es reine Selbsttäuschung, wenn Wundt sich gegen den metaphysischen Parallelismus erklärt und nur Thatsachen gelten lassen will. Es ist ja die klarste Thatsache, dass die Vorstellungen auf die körperlichen Processe, und diese, wie z. B. in der Empfindung, auf die Vorstellungen wirken. Diese Thatsache kann Wundt nur von metaphysischen Anschauungen misleitet in Abrede stellen. Solche sind sein Voluntarismus: alles in der Welt ist Wille; Leib und Seele sind nur Willenseinheiten, nur dass die körperlichen Elemente, ursprünglich geistig, mechanisirt worden sind. Da doch ferner die vollständige Harmonie der neben einander herlaufenden geistigen und körperlichen Processe einen Grund haben muss, so bleibt bei Ausschluss einer gegenseitigen Beeinflussung und der prästabilirten Harmonie nur ihre Verbindung in einem Höheren übrig: Beide Reihen gehen von einem und demselben Absoluten in parallelem Gange aus. Und so haben wir wieder den metaphysischen Parallelismus von Spinoza.

Eine einwurfsfreie Erklärung des Causalnexus bietet nur die aristotelisch-scholastische Auffassung, nach welcher Leib und Seele zu substantialer Einheit verbunden sind. Diese substantiale Einheit ergibt sich ganz evident aus der Beschaffenheit der Empfindung, welche nicht rein physisch ist, wie Vf. mit Recht betont, aber auch nicht rein psychisch, wie er behauptet, sondern sie ist im vollen Sinne psycho-physisch. Die Ausdehnung des körperlichen Schmerzes gehört innerlich mit zur Empfindung, ebenso aber auch das psychische Schmerzgefühl. Es muss also ein Wesen, das zugleich empfinden kann und ausgedehnt, körperlich ist, Subject der Empfindung sein, d. h. Leib und Seele müssen zu einem substantial einen Wesen geeint sein. Da wirkt nicht Geist auf Leib, oder Leib auf Seele — was allerdings beanstandet werden kann —, sondern ein beseeltes Organ oder eine verleiblichte Seele wird von dem körperlichen Reize getroffen. Die Seele bewegt nicht fremde Körper, sondern sich selbst in ihren Gliedern.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus. Von Dr. P. Schanz. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt (früher G. J. Manz). 1897.

Das Thema, welches der Titel obiger Schrift ankündigt, ist bereits vom Vf. in der Tübinger Quartalschrift 1896 behandelt. Eine Erweiterung

soll im Vorliegenden geboten werden. Die neuen Versuche, über welche berichtet wird, sind vornehmlich französischen Ursprungs und haben auch die Aufmerksamkeit Anderer auf sich gezogen, wie ein Artikel in der wissenschaftlichen Beilage der »Münchener Allgem. Ztg.« aus der Feder von R. Eucken beweist. Doch dem Werke von Prof. Schanz entspricht der Titel nicht ganz, weil es mehr bietet. Die neuen Versuche sind allerdings dargestellt, aber zugleich Veranlassung gewesen, eine Auseinandersetzung über die Methodik und eine Orientirung über den jetzigen Stand der Apologetik zu geben. Darin liegt meines Erachtens ein besonderer Werth desselben. Die Methodik gehört dem ersten Theile an, welcher „Die Aufgaben und Methoden der Apologetik" erörtert, in den beiden folgenden Theilen unter dem Titel „Die Kosmologie" und „Die Anthropologie" ist die Orientirung enthalten.

Es lässt sich nicht leugnen, dass vor allem die Apologetik, welche die Aufgabe hat, den Gläubigen zu stärken und den Gegner für den Glauben zu gewinnen, die gerade herrschenden Richtungen und, möchte ich sagen, Stimmungen und Neigungen der Menschen in's Auge fassen muss. Denn erst dadurch lernt man den richtigen Anknüpfungspunkt kennen und die Erwägungen und Gründe auswählen, welche Eindruck zu machen imstande sind. Sonst möchte alle Anstrengung verlorene Mühe sein. Aber der Anknüpfungspunkt, wo findet er sich? Wenn die Religion den ganzen Menschen ergreift, wenn Gottes Stimme aus Allem, aus Himmel und Erde, Aussen- und Innenwelt, Denk- und Willenskraft, Trieb und That heraustönt und vom begierigen Lauscher vernommen wird, dann kann allerdings die Methode eine mannigfaltige sein. Als bestimmte Arten werden vom Vf., nachdem „die geistigen und sittlichen Richtungen der Gegenwart" (S. 1 ff.) geschildert sind, erwähnt und im näheren ausgeführt: Die traditionelle Methode (S. 40 ff.), die empirische naturwissenschaftliche (S. 63 ff.), die geschichtliche (S. 82 ff.) und die psychologisch-moralische Methode (S. 102 ff.). Diese letztere gibt sich in den neuen Versuchen kund, welche im Titel des Buches genannt sind. Darauf folgt eine Besprechung über „äussere und innere Erfahrung, Empirismus und Spiritualismus" (S. 135 ff.), womit der erste Theil schliesst. Indem Schanz für die einzelnen Methoden, mehr referirend, das *pro* und *contra* vorbringt, ergibt sich die Berechtigung aller; ja die beste Apologetik wäre diejenige, welche alle Methoden gleichmässig zusammenschlösse. Der Zweck jedoch, die vorhandenen Gegner zu gewinnen und die Schwankenden zu stützen, wird einer bestimmten Methode den weitesten Spielraum überlassen. In unseren Tagen ist es allerdings, um ein Wort des hl. Augustin zu gebrauchen, besonders nothwendig, zunächst zu zeigen, *„quam non sit stultum, talia credere."* Thöricht könnte der Glaube an die christliche Offenbarung deshalb erscheinen, weil sie angeblich mit den Resultaten der Naturwissenschaft in Wider-

spruch stände, oder weil die Religionsgeschichte mit derselben nicht stimmte, oder weil sie den Bedürfnissen des menschlichen Individuums nicht genügte. Denen gegenüber, die durch solche Erwägungen geleitet werden, ist vor allem die naturwissenschaftliche, historische, psychologisch-moralische Methode am Platze. Nur bedürften sie einer Ergänzung, um nach dem Worte des hl. Augustin weiter zu zeigen, „*quam sit stultum, talia non credere*", durch die positiv beweisende Methode, die traditionelle. Dabei mag die eigenthümliche, „scholastische" Form in Fortfall kommen, wofern nur der Inhalt gewahrt bleibt. Die Methode der „Immanenz", nach welcher der Mensch in sein Inneres geleitet wird, seine Lebensthätigkeiten zergliedert und ihre Voraussetzungen aufsucht, ist gleichfalls zum vorsichtigen Gebrauche zu empfehlen. Was insbesondere die von Franzosen gepflegte „Methode der Handlung" anbetrifft, so bietet auch sie Punkte, wo das Göttliche anknüpft. Das Problem des religiösen und ethischen Handelns kann „mit den natürlichen Kräften des Menschen nicht zur Befriedigung gelöst werden; so ist das Uebernatürliche als nothwendig erwiesen" (S. 125). Man muss sich jedoch hüten, die Bedeutung des Willens auf Kosten der anderen inneren Thätigkeiten zu heben und, was bei Versuchen, das Göttliche durch Versenken in sich in seinem Inneren zu ergreifen, öfter eintrat, die Transscendenz Gottes zu übersehen oder das Uebernatürliche mit dem Uebersinnlichen zu confundiren. Eine derartige Gefahr kann leicht durch einseitige Betonung einer bestimmten Methode herbeigeführt werden. Schanz erklärt mit Recht, „dass eine strenge Sonderung der Methoden ebenso unmöglich ist, als eine Trennung der Seelenvermögen" (S. 134), und mahnt: „Je mehr die Loslösung der Apologetik von den strengen Gesetzen der formalen Disciplinen die Gefahr eines unbestimmten Gefühlsglaubens steigert, desto grössere Vorsicht soll angewandt werden!" (A. a. O.)

Die Orientirung über den Stand der wichtigsten apologetischen Fragen, sowohl der kosmologischen wie der anthropologischen, ist eine gute und zeugt von einer eingehenden Litteraturkenntniss.

Paderborn. **Dr. Al. Otten.**

Vorlesungen über Aesthetik. Von Heinrich v. Stein. Nach vorhandenen Aufzeichnungen bearbeitet. Mit v. Stein's Bildniss. Stuttgart, Cotta. 1897. VI,145 S. *M.* 3.

Diese Vorlesungen, besonders deren zweiter, historischer Theil, tragen einen stark aphoristischen Charakter an sich, was auch die Herausgeber selbst im Vorwort gestehen, indem sie bemerken, sie seien manchmal genöthigt gewesen, lieber den Zusammenhang lückenhaft zu lassen, als

den ursprünglichen Plan durch willkürliche Zusätze zu entstellen. Im historischen Theil musste der Versuch einer zusammenhängenden Darstellung überhaupt aufgegeben werden.

Der erste, als systematisch bezeichnete Theil handelt von den elementaren Grundbegriffen der Aesthetik, vom ästhetischen Eindruck, der gegenseitigen Steigerung der Eindrücke, der ästhetischen Wirkung der Einheitlichkeit, dann von den ästhetischen Vorstellungscomplexen, dem ästhetischen Vorstellungsgebiet, der Kunst, den seelischen Grundthatsachen des Schönen und der Kunst. Recensent kann jedoch nicht sagen, dass ihm bei dem Durchlesen dieser Capitel und Paragraphen etwas Zutreffendes begegnet sei, was nicht schon anderswo und zwar meistens vollständiger und besser gesagt wäre. Im historischen Theil und zwar im letzten Abschnitt, der betitelt ist: „Anwendungen", kommen über Christenthum und Kirche Aeusserungen vor, welche zeigen, dass der Autor über diese Dinge ein sehr schiefes Urtheil hat. Er sagt nämlich: „Das Christenthum ist doppelseitig: auf der einen Seite ein Dogmengewirr, auf der anderen der Ausdruck des tiefsten Gefühlsgehaltes. — Die Kirche erblickte im Dogma ein Mittel, ihre Macht zu befestigen. Der Gefühlsgehalt des Christenthums hingegen tritt uns in den Martyrern und Heiligen entgegen; die Heiligen waren fast alle Häretiker. Auch Luther gehört in diese Reihe."

Es ist unnöthig, auch nur ein Wort gegen solche Sätze zu sagen.

Eine Philosophie des Schönen in Natur und Kunst. Von Dr. phil. Jos. Müller. Mainz, Kirchheim. 1897. 270 S. *M.* 5.

Ein günstigeres Urtheil, als das über das vorhin besprochene Buch gefällte war, lässt sich über das von Dr. Müller abgeben. Der Vf. hat, wie er im kurzen Vorwort bemerkt, darnach gestrebt, „Frische, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung mit Gründlichkeit und Gediegenheit der Gedanken zu vereinigen." Zur Lebendigkeit und Frische der Darstellung tragen die zahlreichen concreten Beispiele aus den verschiedenen Gebieten des Schönen und der Kunst vieles bei; auch bekundet der Autor eine umfassende und gründliche Kenntniss der einschlägigen Materie und der Litteratur; doch bedürfen ein paar Bemerkungen, die sich auf naturwissenschaftliche Dinge beziehen, einer kleinen Correctur. Auf S. 3 wird zur Begründung der ganz richtigen Behauptung, dass die Sinne für sich allein noch keine Empfindung des Schönen geben, gesagt: „Der Adler durchspürt meilenweit die Ebene, aber wem gilt seine Aufmerksamkeit, auf was stürzt er sich herab? Auf Aas." So viel wir wissen, stürzt sich der Adler, in der Regel wenigstens, nicht auf Aas, sondern auf lebendige Beute. — Auf S. 187, wo vom Schönen

der organischen Natur die Rede ist, heisst es: „Am niedersten stehen die Insecten. Dieses wuselnde .... Geschmeiss ist im ganzen eckelhaft, ja zum theil furchtbar, wie die scheussliche Sepia!“ Das nimmt sich nun aus, als ob die Sepia (Tintenfisch) zu den Insecten gehörte, was nicht der Fall ist, denn dieses Thier gehört zur Classe der Weichthiere (Mollusken). — Allerdings sind diese kleinen Verstösse gegen die Naturwissenschaft nicht von der Art, dass sie dem Werthe des sonst guten Buches einen wesentlichen Eintrag thäten, doch wird es gut sein, wenn sie bei einer etwaigen neuen Anflage wegbleiben.

In formeller Hinsicht vermisst Recensent am Beginne des Buches eine systematische Eintheilung des behandelten Stoffes. Die Materien folgen allerdings in sachgemässer Ordnung, aber ohne scharf markirte Eintheilung auf einander. Erst bei Beginn des Capitels „Natur und Kunst“ ist eine Art Eintheilung ausgesprochen in dem Satze: „Nachdem wir die Bedingungen alles Schönen und die Arten derselben entwickelt haben, treten wir nun der Erscheinung des Schönen in seiner Wirklichkeit näher. Hier haben wir sofort den Dualismus von Natur- und Kunstschönem!“ In diesem Satze sind vier Gesichtspunkte, unter welche sich die im Buche behandelten Materien einordnen lassen, enthalten, nämlich 1) die allgemeinen Bedingungen des Schönen, 2) die Arten (Besonderungen) desselben, 3) das Naturschöne, 4) das Kunstschöne. — Um nun den principiellen Standpunkt des Autors und die Art, wie er seinem Stoffe gerecht wird, noch etwas näher zu charakterisiren, wollen wir aus jedem der vier Haupttheile Einiges auswählen.

Im ersten Theile, wo der Begriff des Schönen, jedoch ohne eine abschliessende Definition, entwickelt wird, sind drei Sätze aufgestellt und begründet, nämlich diese: Das Schöne ist Form, es ist wahre Form, es ist wahrheitsgerechte Darstellung einer Idee. Uebrigens ist die Betonung der Form nicht im Sinne des Herbart'schen Formalismus, der vom Autor bekämpft wird, gemeint. Diese Philosophie des Schönen steht mehr auf Seite der Gehalts- als der Formästhetik.

Wie sich der Autor zum Idealismus des Christenthums stellt, das hat in einer Kritik des bekannten Abendmahls von Uhde einen sehr energischen Ausdruck gefunden. Er sagt nämlich: „Hiesse das Bild »Die Verbrecherhöhle« oder »Der Pariser Convent«, so wäre es glaubhaft. — Es ist gemalte Lüge!“ (S. 16.)

In dem Capitel „Kunstfehler in den Grundprincipien“ wird ein Verwerfungsurtheil über die Nuditäten abgegeben, und zwar zunächst nicht aus Gründen der Scham und Sitte, sondern der Wahrheit und Natürlichkeit, denn „Nacktheit ist beim Menschen unnatürlich!“ Ueberhaupt sind die Erörterungen des Verhältnisses des Schönen zum Wahren und Guten und zur Religion sehr treffend, von sittlichem Ernst und religiöser Ueberzeugung getragen.

Als Besonderungen des Schönen werden im zweiten Haupttheil speciell behandelt: Das Erhabene, das Tragische, das Lächerliche, der Witz und Humor. Gegen Kant's subjectivistische Auffassung des Erhabenen wird die Objectivität desselben vertheidigt. Sodann werden zwei Hauptkategorien des Erhabenen unterschieden, das Naturerhabene und das Erhabene des Geistes, welches letztere im starken Willen sich offenbare. In einer Aesthetik, die so entschieden wie diese auf christlich-gläubigem Standpunkte aufgebaut ist, hätte Recensent eine solche Eintheilung des Erhabenen erwartet, worin auch das übernatürlich Erhabene z. B. das der biblischen Wunder, Platz fände. Nehmen wir z. B. die Stillung des Sturmes durch das blose Wort Christi. Gewiss machte es auf die Augenzeugen den Eindruck des Erhabenen. Will man diese Art des Erhabenen bei der Eintheilung unterbringen, dann muss das Erhabene zuerst in Natürliches und Uebernatürliches, das erstere aber etwa in das Erhabene der physischen und der geistigen Natur getheilt werden. — Unsere volle Zustimmung hat der Satz, dass das tragische Geschick eines Helden sowohl ohne als durch seine Schuld hervorgerufen sein kann. Dagegen wollen uns die Behauptungen, das protestantische Dogma von der Unfreiheit des Menschen sei tragisch, und der Affe sei das tragische und komische Thier zugleich, nicht recht einleuchten. Dass der Affe komisch sei, ist ziemlich bekannt, aber tragisch? Da übrigens gerade von Thieren die Rede, müssen wir doch bemerken, dass unser Autor im Capitel von der thierischen Schönheit kategorisch erklärt: „Keine Brücke führt über den Abgrund zwischen Mensch und Thier!" Er ist also Antidarwinist, was nur zu loben ist. Hier muss nebenbei bemerkt werden, dass S. 170 Zeile 6 von unten ein Komma an unrechter Stelle so gesetzt ist, dass es den Sinn des Satzes stört. Der Satz lautet: „Also die Schönheit ist selbständiger Zweck in der Natur, aber Nebenzweck!" Der Sinn ist offenbar: In der Natur sei die Schönheit blos Nebenzweck.

Inbetreff des von der Kunst handelnden Abschnittes wollen wir nur noch bemerken, dass darin eine ausgebreitete Kunstkenntniss und im wesentlichen zutreffendes Urtheil sich ausspricht. In der Partie vom musikalisch Schönen wird die Selbständigkeit und Ausdrucksfähigkeit der Musik vertheidigt, und die blos physiologische Erklärung der Wirkung der Musik scharf zurückgewiesen.

Der Druck des Buches ist deutlich und correct; nur zwei Druckfehler sind dem Recensenten aufgefallen, nämlich Seite 123 Zeile 5 von oben, wo statt »steht« zu lesen ist »stehen« und S. 181 Zeile 12 von oben, wo statt »Hinterries« zu lesen »Hinterriss«.

Dillingen. **Dr. F. X. Pfeifer.**

La politique de S. Thomas d'Aquin. Par Ed. Crahay. Louvain, Institut supérieur de philosophie. 1896. XXIV,156 S.

Noch immer fehlen abschliessende Studien über die Echtheit und die Bedeutung, welche der dem hl. Thomas zugeschriebene Commentar zur aristotelischen Politik und die ebenfalls unter seinen Werken aufgeführte Schrift »*De regimine principum*« für die Staatslehre des Aquinaten beanspruchen können. Die hierüber bestehenden Bedenken könnten zum theil nur durch Einsichtnahme in eine genügende Anzahl von Handschriften beider Werke gehoben werden. Unterdessen versucht man es, sich ohne die nothwendigen bibliographischen Vorstudien zu behelfen. Auch durch Crahay sind jene schwebenden Fragen einer Lösung nicht näher gebracht worden.

In der Einleitung äussert er sich über die Quellen der thomistischen Staatsdoctrin. Der Commentar des hl. Thomas zur aristotelischen Politik ist nach seiner Meinung in den ersten vier Büchern echt. Die Ausführungen von Thömes und v. Hertling, welche seine Echtheit auf die zwei ersten Bücher und acht Capitel des dritten Buches einschränken, sind ihm entgangen. Uebrigens will Crahay in diesem Commentare nicht eine selbständige Quelle thomistischer Lehre erblicken, sondern nur eine Hilfsquelle zur Bestätigung sonst beglaubigter Ansichten. — Von der Schrift *De regimine principum* nimmt er an, dass sie nur bis ungefähr zur Mitte des zweiten Buches von Thomas herrühre. An der Authenticität dieses Theiles steigt ihm aber nicht das mindeste Bedenken auf. — An dritter Stelle nennt er unter den Quellen noch die »theologische Summe«.

Den eigentlichen Stoff der Abhandlung gliedert der Vf. in fünf Capitel. Das erste behandelt den Ursprung des Staates. Hier decken sich bekanntlich die Gedanken des hl. Thomas mit jenen des Philosophen. Die menschliche Natur mit ihren Anlagen führt von selbst zur Gründung der staatlichen Gemeinschaft. Ob nun aber die menschliche Natur an sich und als solche der ausreichende Grund der Staatsbildung sei, oder ob sich diese durch die vermittelnde Uebereinkunft der einzelnen Glieder der staatlichen Gemeinschaft ergebe, über diese Frage habe Thomas noch keine Untersuchungen angestellt. Bekanntlich hat es nicht an Versuchen gefehlt, verwandtschaftliche Beziehungen aufzufinden zwischen der Staatstheorie eines Rousseau, sowie jener der späteren Scholastiker und über diese zurück zwischen der des Fürsten der Scholastiker. Der Vf. erwähnt dieser Versuche nicht. Aber es ist ihm darum zu thun, den diametralen Gegensatz, welcher die Ideen Rousseau's und der von ihm abhängigen Staatstheoretiker von jenen des hl. Thomas scheidet, in klares Licht zu stellen. Und so schildert er in diesem ersten Capitel auch Ursprung und Wesen des Staates nach dem französischen Revolutions-

philosophen, dies allerdings in einer Ausführlichkeit, die sich mit dem Titel der Schrift schwerlich in Einklang bringen lässt.

Durch wörtliche Uebersetzung einschlägiger Stellen aus *De regimine principum* und aus der *Summa theol.* zeigt er sodann des hl. Thomas Auffassung von der Nothwendigkeit der Staatsgewalt. Auch hieran knüpft sich eine sehr ausführliche Darlegung der modernsten anarchistischen und socialistischen Theorien, welche in vollem Gegensatze zu den schlichten thomistischen Gedanken stehen.

Mehr zur Sache hält sich das dritte Capitel über den Ursprung der Staatsgewalt. Hier tritt der Vf. namentlich den Versuchen eines Costa-Rossetti, Fréret, Vareilles-Sommières entgegen, die thomistische Doctrin im Sinne der „Uebertragungstheorie" eines Bellarmin und Suarez auszudeuten. Dazu liege kein genügender Anhaltspunkt vor. Thomas habe zu seiner Zeit keinen Anlass gehabt, der bezüglichen Frage seine Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Im vierten Capitel über die verschiedenen Staatsformen nach Thomas stützt sich Crahay hauptsächlich auf *De regimine principum* und auf die *Summa theol.* Nun ist aber die Ansicht über die beste Staatsform in den beiden Werken nicht die gleiche. Dort fungirt das Königthum als Staatsideal, hier eine Verbindung der drei von Aristoteles gutgeheissenen Regierungsformen, wie sie sich beim israelitischen Volke zur Zeit der Richter fand. Antoniades (Die Staatslehre des hl. Thomas v. A.) hatte sich diese Differenz durch eine bald rein abstracte, bald mehr praktische, den Menschen und Verhältnissen, wie sie nun einmal sind, Rechnung tragende Betrachtungsweise zu erklären versucht. Nach Crahay würde sich die Schwierigkeit viel einfacher beheben. Das Königthum sei ja in *De regimine principum* nicht absolutistisch gedacht, wie Antoniades glaube. Es sei ja dort von einer Einschränkung der königlichen Gewalt die Rede (eius temperetur potestas I. 6). Damit sei die Brücke zu der gemischten Regierungsform bereits geschlagen. Diese Bemerkung wäre nicht abzuweisen. Allein die ganze Frage verliert ihre Unterlage, wenn darauf verzichtet wird, *De regimine principum* als authentischen Beleg thomistischer Lehre heranzuziehen. Und dazu wird man sich wohl (im Gegensatze zu einer Bonner Dissertation von Bosone) entschliessen müssen anbetrachts der zahlreichen Mängel, welche jene Schrift und zwar auch in den vielfach als echt angenommenen Theilen von den beglaubigten Werken des Aquinaten unterscheidet.

Wie Thomas über die Aufgabe des Staates denke, will der Vf. durch das bekannte Capitel von *De regimine principum* charakterisiren, wo in übersichtlicher Disposition die Pflichten des Königs geschildert sind. Auch die Frage über das Verhältniss von Staat und Kirche nach Thomas kommt hier zur Sprache. Indes ist sowohl in diesem Capitel wie auch

in anderen manches in die Darstellung hineingearbeitet, was streng genommen nicht in eine rein historische Untersuchung gehört.

Crahay zeigt eine grosse Vertrautheit und ein sicheres Urtheil in den staatstheoretischen Fragen, er beherrscht die einschlägige Litteratur in weitem Umfange. Mit warmer Begeisterung für den grossen Aquinaten reconstruirt er in dem vorliegenden »Essay« die Gestalt seiner politischen Doctrin. Sorgfältig bemüht er sich, die zerstreuten Andeutungen aufzusuchen und gleich Bruchstücken zum Ganzen zusammenzufügen, das nun freilich, wie bereits angedeutet, zuweilen gewisse Ergänzungen nicht verleugnen kann.

Regensburg. **Dr. J. A. Endres.**

Thomas-Lexikon. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämmtl. Werken des hl. Thomas v. A. vorkommenden Kunstausdrücke u. wissenschaftl. Aussprüche. Von L. Schütz. Zweite, sehr vergr. Aufl. Paderborn, Schöningh. 1895. 4°. X,889 S. *M.* 12.

Eine unsäglich mühevolle Arbeit hat Schütz mit dieser Neugestaltung seines Thomas-Lexikons in staunenswerthem Fleisse vollendet. Die ὀλίγη δόσις (380 S., 8°), womit er im Jahre 1881 die Thomas-Litteratur bereicherte, zum Nutzen der Anfänger des Thomas-Studiums und der darin schon Fortgeschritteneren, ist jetzt ein dickes Buch (889 S., 4°) geworden, das den Ruf seines Vf.'s als eines gründlichen Kenners des mittelalterlichen Geistesheroen vollauf rechtfertigt. Die Anlage des Lexikons, wie sie ihm in der ersten Auflage gegeben, ist mit Recht im wesentlichen beibehalten worden; es werden jedes Mal zuerst die Kunstausdrücke für sich, dann ihre Verbindungen unter einander, endlich ihre Verwendung in wissenschaftlichen Aussprüchen zusammengestellt, übersetzt und erklärt. Dagegen wurde die Zahl der aufgenommenen *termini* bedeutend vermehrt, sowohl durch sorgsame und gründliche Nachlese aus den beiden Summen, als auch und ganz besonders durch die Ausdehnung der Auslese über sämmtliche Schriften des Aquinaten. Für die Erklärung der Ausdrücke wurden öfter, als es in der ersten Auflage geschehen konnte, einschlägige Stellen aus Thomas selbst citirt nach dem Motto: *Divus Thomas sui interpres.*

Wenn wir nun bei der Beurtheilung des Lexikons den üblichen Maasstab der goldenen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig anlegen, so schlägt das wägende Urtheil entschieden nach dem ersteren hin aus. Der Vf. hat es selbst gefühlt und sucht in seinem Vorworte (S. V f.) dahinzielenden Einwendungen des Kritikers durch Erklärungen zu begegnen, die ja von seinem Standpunkte aus manches für sich haben, über die wir daher mit ihm nicht rechten wollen. Doch eines muss gesagt werden: das Zuviel hat der leichten und bequemen Handlichkeit

und damit der Brauchbarkeit des Lexikons grossen Eintrag gethan. Man schlage z. B. folgende Ausdrücke auf: *actus, anima, appetitus, causa, cognitio, definitio, demonstratio, effectus, ens* und *esse, finis, forma, habitus, intellectus, intentio, motus, passio, potentia, ratio, scientia, substantia.* An und für sich sind ja diese einzelnen Artikel vorzüglich; man könnte auf Grund des gegebenen Materials über den Gebrauch der Begriffe förmliche Abhandlungen schreiben und die thomistische Anschauung vollauf genügend wiedergeben. Aber die schnelle Orientirung in jedem einzelnen Falle ist durch die Reichhaltigkeit erschwert, füllt doch die Auseinandersetzung über *scientia* über 8 Seiten, die über *virtus* sogar 14 Seiten. Einen ungeheueren Ballast schleppt das Lexikon mit fort bei den adjectivischen *termini*, wie bei *absolutus, abstractus, accidentalis, activus, actualis, corporalis, exterior, moralis, naturalis, particularis, perfectus, primus, spiritualis, ultimus, universalis*, wo der Vf. jedesmal sämmtliche wichtigeren Verbindungen mit ihren Substantiven speciell erwähnt und dann für die Erklärung immer auf die Substantiva selbst verweist; bei *corporalis* füllen diese trockenen Hinweise z. B. fast eine Seite. In der Uebersetzung der *termini* strebte Sch. durchweg nach möglichst treuer Wiedergabe des Sinnes durch einen prägnanten deutschen Ausdruck, was manchmal nicht leicht war. Es ist ihm jedoch in den meisten Fällen recht gut gelungen; zuweilen klingt allerdings das deutsche Wort recht hart für das deutsche Ohr, z. B. *absolutus* einfachhinig, *acceptatio* Angenehmmachung, *actor* Begeher, *circumstantia* Verumständung, *communicatio* Theilnehmenlassung u. a. Doch darüber kann man füglich hinwegsehen. Das Werk im ganzen betrachtet zeugt von einem Fleisse und einer Sachkenntnis, der wir unsere Anerkennung und Bewunderung zollen können. Möge es dem Vf. vergönnt sein, in einer dritten Auflage die goldene Mittelstrasse zu finden, zwischen dem Zuwenig der ersten und dem Zuviel der zweiten Auflage!

Münster i. W. **Dr. Matthias Kappes.**

Die Grundzüge einer allgemeinen Weltanschauung. Von Dr. Em. Jaesche, Leipzig, Wigand. 1897. IV,102 S. ℳ 2.

Den Standpunkt des Vf.'s charakterisirt der Satz der Einleitung: „Die Wahrheit kann doch nur eine, für alle gleich verbindliche sein! Woher dann die Thatsache, dass die verschiedensten Ueberzeugungen behaupten, sie ganz und voll zu besitzen? Der Grund liegt darin, dass überhaupt keine Religion die volle Wahrheit wirklich besitzt" (S. 1). Aber wir können trostvoll unseren Blick erheben: „In der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntniss haben wir das Mittel, das untrüglich zu vollständiger Uebereinstimmung führen muss" (S. 3). Hören wir einige Proben dieser „fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntniss:"

Wir müssen von allen Dingen zuerst feste Begriffe haben; von jedem Ding gibt es aber fünf Grundbegriffe; denn 1) Alles besteht aus Theilen und tritt darum 2) zusammen durch eine Kraft; 3) die Kraft lässt aber die Theile zusammentreten durch einen Vorgang; 4) die verschiedenen Weisen, in denen die Theile zusammentreten, werden bestimmt durch ihre Beziehungen; 5) daraus ergibt sich das Ganze. Die Determination dieser fünf Grundbegriffe: Theil, Kraft, Vorgang, Beziehung, Ganzes für jedes Ding ist „das Grundgesetz der wissenschaftlichen Forschung" (S. 6). Nehmen wir als Beispiel die Pflanze. „Damit irgendwo Leben zu tage treten könne, muss körperlicher Stoff in einer bestimmten Zusammensetzung gegeben sein; aus einem einzelnen Grundstoff für sich kann kein Leben hervorgehen. Wir nennen eine solche Zusammensetzung eine lebensfähige Anlage" (!). Aus dieser „Anlage" (Grundbegriff des Theiles) entwickelt sich durch den „Stoffwechsel" (als Kraft) die „Ausführung" (als Vorgang) das „Gebilde", als Beziehung der aus einer Anlage hervorgehenden Theile; und das Ergebniss oder das Ganze ist „die belebte Schöpfung" (!). So entsteht die Thatsache: „den seit unvordenklicher Zeit vorhandenen einfachen stofflichen Körpern gesellt sich die Schöpfung belebter Körper als etwas zeitlich gewordenes hinzu" (S. 22).

Diese Proben können genügen, um uns über die „fortschreitende wissenschaftliche Erkenntniss" zu belehren.

Im Schlusswort sagt Dr. Jaesche: „In einem Theile der Menschheit wenigstens hat die Erkenntniss Wurzel gefasst, dass unermüdliche Arbeit in Wissenschaft und Kunst die eigentliche Aufgabe der Menschen ist, aber das ist eben noch wenig, es muss das ganze Geschlecht der Menschen dazu herangezogen werden" (S. 100). Wir fügen diesen Worten nur den Wunsch bei, dass, wenn letzteres geschieht, auch der Vf. der „Grundzüge einer allgemeinen Weltanschauung" nicht vergessen werden möge.

München. **Dr. Jos. Geyser.**

Die Rawley'sche Sammlung von 32 Trauergedichten auf Francis Bacon. Von G. Cantor. Halle, M. Niemeyer. 1897.

Nach langem Forschen fand der Vf. 1896 in dem Sammelwerke: »The Harleian Miscellany, a Collection of scarce, curions and entertaining pamphlets and tracts« (Vol. X. London 1813), obige Sammlung von Elegien, welche im Todesjahre Bacon's 1626, von dessen langjährigen Secretär W. Rawley herausgegeben, wovon ein Originaldruck im Britischen Museum unter der Nummer 1213. I. 9. erhalten ist. Auf Grund gewissenhafter Untersuchung ist er zu der Ueberzeugung gekommen, dass diese Sammlung von grösster Wichtigkeit ist, die Frage über die Autorschaft der

Shakespeare-Dramen zu entscheiden, und zwar zu gunsten Bacon's von Verulam. Denn „in der überwiegenden Mehrzahl der Gedichte wird Francis Bacon als der grösste Dichter seiner Zeit, insbesondere als grösster Dramatiker, wie überhaupt als Erneuerer der schönen Künste auf's deutlichste gekennzeichnet:" Seine philosophische Bedeutung wird zwar auch gewürdigt, tritt aber gegen die Kunst in den Hintergrund.

In der 32. Elegie von Randolph, wo ihm als Schöpfer einer neuen Litteratur- und Kunstperiode ewiger Ruhm geweissagt ist, wird er mit dem römischen Kriegsgott Quirinus verglichen. Der Vergleich wäre ganz abgeschmackt und sinnlos, wenn nicht die Benennung den Dichternamen Shakespeare bezeugen sollte. Denn nach Macrobius (Saturnalia 1, 9. § 16) bedeutet Quirinus („bellorum potens, ab hasta, quam Sabini curim vocant") also Speerschüttler, dasselbe wie Shakespeare.

In England wie in Deutschland hat die Bacon-Theorie freilich wenig Anhänger, im Gegentheil viele und heftige Gegner; aber, bemerkt der Vf.: „Die meisten Anti-Baconianer scheinen das beste und zugleich älteste Werk zur Vertheidigung der Bacontheorie höchstens vom Hörensagen zu kennen:" Dasselbe ist bereits in vierter Auflage auf zwei Bände erweitert 1886 erschienen; es ist »Nathaniel Holmes, The authorship of Shakespeare. Boston and New-York, Houghton, Miffin and Com.«

Der Vf. hat es sich zur Aufgabe gesetzt, und ist darum in die deutsche Shakespeare-Gesellschaft eingetreten, die Bacon-Theorie, von der er fest überzeugt ist, zur Geltung zu bringen. Schon 1896 veröffentlichte er zu demselben Zwecke die Schrift: »*Resurrectio Divi Quirini*«.

Bei diesem Streite drängt sich dem unbetheiligten und unparteiischen Beobachter eine interessante Beobachtung auf. Dieselben Leute, welche Zeter schreien und, wie sie selbst erklären, in Zorn gerathen darüber, dass man es wagt, die Tradition und den Besitzstand inbetreff der Autorschaft der Shakespeare-Dramen anzutasten, können es über sich bringen, biblische Bücher für unecht zu erklären, die eine nicht geringere Beglaubigung und einen ebenso sicheren oder sichereren Besitzstand aufweisen, wie Shakespeare, und gegen die blos aprioristische Annahmen und Wunderscheu, jedenfalls nicht entfernt so sachliche und geschichtliche Gründe vorgebracht werden können, wie diejenigen, welche hier Cantor gegen die Autorschaft des Bürgers von Stratford für Bacon von Verulam in's Feld führt.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1897/98.

14. Bd., 5. Heft. W. Preyer, Farbenunterscheidung und Abstraction in der ersten Kindheit. S. 321. Es ist nicht leicht, sich über die Fähigkeit des Kindes, Farben zu unterscheiden, zu vergewissern; denn die richtige Benennung der Farben entwickelt sich erst verhältnissmässig spät. „Frau Professor E. Dehio in Dorpat hat das Verdienst, den neuen psychologischen Kunstgriff ersonnen zu haben:" Im 27. Monate wurden dem Kinde die dunkelsten Farbenovale eines nach dem andern in die Hand gegeben mit dem Bedeuten, sie auf die entsprechenden der Farbentafel zu legen. Dies geschah denn in einigen Tagen ganz richtig. „Aber in eben dieser Zeit war das Kind nicht imstande, die Farben richtig zu benennen, ausser Schwarz und Roth, wobei Scharlach und Purpur mit als Roth galten. Mit den Benennungen Blau, Grün, Gelb, Lila warf Adelheid dagegen hoffnungslos um sich:" Das Kind vermag nämlich die Begriffe der Farben noch nicht von den Farben zu abstrahiren. Wenn man dagegen für die Farben Gegenstände setzt: für „Weiss" Milch, für „Gelb" Butter, für „Schwarz" Pudel usw., benennt es die unterschiedenen Farben ganz richtig, wie dieselbe Mutter constatirte. Auf diese Weise kann man dem Kinde den Unterschied von Tonbenennungen beibringen. „Man lasse ein Kind, dem schlechterdings nicht beizubringen ist, dass drei bestimmte Töne *c d e* heissen, zuerst ein ungestrichenes *c* hören und sage dazu: »Das ist die Kuh (muh-Kuh)«, hierauf das eingestrichene *d'* mit den Worten: »Das ist der Hund (wau-wau)«, endlich das zweigestrichene *e''* als Vögelchen (piep-piep), dann wird das Kind bei Wiederholung der drei Töne nach einer gewissen Zeit sie ohne Zweifel mit den drei Thiernamen, sich der betreffenden ausserordentlich verschiedenen Thierstimmen erinnernd, richtig bezeichnen:" — **G. E. Müller, Ueber die galvanischen Gesichtsempfindungen. S. 329.** Mit der Theorie der antagonistischen Netzhautprocesse bei der Farbenwahrnehmung hängt

zusammen, dass entgegengesetzt gerichtete galvanische Ströme Gegenfarben hervorrufen. M. fand theils in Einklang mit früheren Forschungen theils neu folgendes: „1. Der aufsteigende Strom (von der Nervenfaserschicht nach der Stäbchenzapfenschicht) wirkt auf den Weiss-Schwarz-Sinn im Sinne einer Verstärkung der Weisserregung und einer Schwächung der Schwarzerregung. Umgekehrt wirkt der absteigende Strom. 2. Die Farbe der galvanischen Gesichtsempfindung ist bei aufsteigendem Strome ein nach dem Roth hinneigendes Blau (Violett, Blauviolett), bei absteigendem Strome ein nach dem Grün hinneigendes Gelb. Es kann also ganz allgemein der Satz aufgestellt werden: Die den beiden Stromrichtungen entsprechenden Empfindungen sind Empfindungen von Gegenfarben." Es ist also die seit Brenner herrschende Ansicht, dass hinsichtlich der Färbung der galvanischen Gesichtsempfindungen eine allgemeine Regel nicht bestehe, unhaltbar. „Diejenigen Theile der Zapfen (Stäbchen), auf welche das Licht direct erregend wirkt, sind zugleich auch die Angriffspunkte der Wirksamkeit des elektrischen Stromes." „Die Empfindung, welche bei schneller Schliessung eines Stromes zunächst eintritt, besitzt thatsächlich zwar eine höhere Intensität, aber sonst wesentlich denselben Charakter, wie die Empfindung, welche hinterher bei Geschlossenbleiben des (nicht zu schwachen) Stromes vorhanden ist." „Durch Dunkeladaption wird die Wirkung des elektrischen Stromes auf das Sehorgan nicht merkbar beeinflusst." — **E. G. A. Ten Siethoff, Die Erklärung des Zeeman'schen entoptischen Phänomens. S. 375. — R. Hilbert, Ueber das Sehen farbiger Flecke als subjective Gesichtsempfindung. S. 381.**

6. Heft. St. Witasek, Beiträge zur Psychologie der Complexionen. S. 401. Stern unterscheidet eine dreifache Veränderungswahrnehmung: 1° Die indirecte, wenn zeitlich auseinander liegende Zustände eines Dinges mit einander verglichen und als verschieden erkannt werden. 2° Die directe und eigentliche, wenn man den Secundenzeiger sich fortbewegen sieht. 3° Die momentane Wahrnehmung, in der die stetige Fortbewegung, der zeitliche Ablauf nicht beobachtet, sondern schon ein Wahrnehmungsmoment aller den Veränderungseindruck constituirenden Momente: zeitlicher Ablauf, Stetigkeit und successive Verschiedenheit enthält; der Inhalt dieser Wahrnehmung ist „das Uebergangszeichen"; es handelt sich um ein psychisches Gebilde eigener Art, das auf Grund früherer Erfahrungen Veränderung anzeigend gedeutet wird. Der Vf. ist nun der Ansicht, dass alle drei Arten einander gleichartig sind. Denn immer entsteht bei dem Fortschritt vom Reiz *Ra* zu *Rn* neben den entsprechenden Empfindungen *Ea* und *En* ein neuer Vorstellungsinhalt *x*, dem im Reize nichts entspricht. „Auf psychologischer Seite liegt das Wesentliche der directen Veränderungsauffassung darin, dass die den physikalischen Reizen unmittelbar entsprechenden Empfindungsinhalte

zur psychischen Einheit durch einen hinzutretenden Vorstellungsinhalt zusammengefasst werden, einen Inhalt, dem in den physikalischen Reizen nichts entspricht, und der so beschaffen ist, dass er gesondert von den Empfindungsinhalten, auf die er sich sozusagen gründet, gar nicht vorgestellt werden kann." Dieses Plus kommt auf psychischem Gebiete häufig vor: es ist die Gestaltsqualität Ehrenfels', der besonders die Melodie als etwas von den einzelnen Tönen Verschiedenes, die Gestalt als etwas von den einzelnen Linien Unterschiedenes darstellt. Meinong nennt die einzelnen Bestandstücke fundirende Inhalte, die zur psychischen Einheit verknüpften fundirte Inhalte, das ganze Vorstellungsgebilde: die fundirenden Inhalte mit den fundirten Complexionsvorstellung. Der Vf. behandelt hier I. die Entstehung der Vorstellungen von Complexionen höherer Ordnung d. h. von Complexionen, deren Bestandstücke schon fundirt sind. Er findet, „dass, wenn bei gleichen Unterbestandstücken in verschiedenen Fällen verschiedene Complexionen fundirt werden, als Ursache davon die Verschiedenheit der am Fundiren betheiligten psychischen Thätigkeit — und zwar nach ihrer die Gruppirung der Bestandstücke bedingenden Seite — in Anspruch genommen werden muss." Welcher Art ist nun diese psychische Thätigkeit? Die in eine Complexion zusammen zu fassenden Bestandstücke müssen aus dem gesammten vorliegenden Material heraus analysirt sein. Wir müssen uns weiter die Fähigkeit, eine zusammenschliessende Thätigkeit zu entwickeln, zuschreiben. II. Inbezug auf das Verhältniss der Unterscheidungsschwelle der Bestandstücke zu der der Complexion findet der Vf.: „Sind $C\ (abcd)$ und $C'\ (a'\,b'\,c'\,d')$ Complexionen derselben Art (in unserem Fall Melodien), von denen je zwei Bestandtheile a und a', b und b' usw. eine über der Urtheilsschwelle liegende Verschiedenheit aufweisen, so ist damit noch keineswegs gegeben, dass das auch bei der zwischen $C\ (abcd)$ und $C'\ (a'\,b'\,c'\,d')$ bestehenden Verschiedenheit der Fall ist." — **A. Jostes, Die Associationsfestigkeit in ihrer Abhängigkeit von der Vertheilung der Wiederholungen. S. 436.** Ebbinghaus (Das Gedächtniss. S. 122) hatte gefunden, dass es für das Auswendiglernen vortheilhafter ist, die Wiederholungen auf mehrere Tage zu vertheilen, als auf einmal sehr vielmal das zu Erlernende zu wiederholen. Vf. fand das bestätigt und gibt folgende genauere Resultate: 1. Sind zwei Associationen von gleicher Stärke, aber verschiedenem Alter, so hat für die ältere eine Neuwiederholung grösseren Werth. 2. Sind zwei Associationen von gleicher Stärke, aber verschiedenem Alter, so fällt die ältere in der Zeit weniger ab. Die Wirkung des ersten Gesetzes ergab sich aus der günstigen Wirkung der ausgedehnten Vertheilung gegenüber der Cumulirung. Für die Praxis ergibt sich daraus: Haben wir uns einen Stoff auf längere Zeit fest einzuprägen, so ist es nicht rathsam, die Sache Stück für Stück zu lernen, sondern besser, den ganzen Stoff möglichst gleichmässig

im Gedächtniss fest werden zu lassen, also die Wiederholungen eines einzelnen Theiles ausgiebig zu vertheilen.

15. Bd., 1. u. 2. Heft. G. Wolff, Ueber krankhafte Dissociation der Vorstellungen. S. 1. Vf. hat den Fall Voit[1]) nochmals zum Gegenstand eingehender Untersuchung gemacht und die Erklärung der Sprachstörung des Patienten, welche Grashey und Sommer gegeben, für ungenügend befunden. Dass Voit nur schreibend die Worte der von ihm erkannten Dinge finden kann, erklären diese einfach als amnestische Aphasie. Er fand jedoch, dass der Patient an einer Schwäche der Reproduction litt und nur mit Hilfe directer sinnlicher Anschauung sich des rechten Wortes erinnerte. Dabei spielt meistens ein einzelner Sinn eine hervorragende Rolle in der Namenfindung. Durch die anderen Sinne kann der Gegenstand erkannt aber nicht benannt werden. Dieser prädominirende Sinn ist das Gesicht. Ob beim normalen Menschen die eine durch einen speciellen Sinn gewonnene Vorstellung direct den Namen auslöst, oder ob diese erst den Gesammtcomplex der Merkmale hervorrufen muss, erscheint zweifelhaft. Bei Voit löst aber eine einzige (durch die directe Anschauung gewonnene) Vorstellung die Benennung aus. Das darf man also wohl auch auf den normalen Menschen ausdehnen. Mit dem Falle Voit hat der Fall Weiss einige Aehnlichkeit, dessen Krankengeschichte ausführlich mitgetheilt wird. Durch einen Schlaganfall verlor er Gesicht und „Apperception" für sinnliche Gegenstände, urtheilte aber über unsinnliche, insbesondere sittliche Verhältnisse ganz richtig. — **Th. Axenfeld, Ueber den Brechungswerth der Hornhaut und der Linse bei Neugeborenen nebst Bemerkungen über Ophthalmometrie an Leichenaugen. S. 71. — W. A. Nagel, Ueber Mischgerüche und die Componentengliederung des Geruchssinnes. S. 82.** „Es gibt Anhaltspunkte für die Annahme, dass das Riechorgan in seinen einzelnen percipirenden Elementen an bestimmte Geruchsreize specifisch angepasst sei. Von einer Kenntniss der thatsächlichen Elementargeruchsempfindungen freilich und überhaupt von einer genaueren Einsicht in das Wesen der Componentengliederung des Geruchssinnes ist bis jetzt noch nicht zu reden." Für die Gliederung des Geruchssinnes (Zwaardemaker nimmt sogar eine Localisation der verschiedenen Riechpartieen an) spricht der von Aronsohn künstlich erzeugte partielle Geruchssinndefect durch partielle Ermüdung des Riechorgans. Es zeigt übrigens auch schon die gewöhnliche Erfahrung, dass, wenn der Geruch für eine Qualität, etwa Rosenduft, abgestumpft ist, für eine andere Blume dieselbe noch bestehen bleibt. Wie auf dem Gebiete des Gesichtssinnes aus wenigen elementaren Farben Mischfarben entstehen von ganz neuer Qualität, so auch beim Geruchssinn. Freilich hält der neue Mischgeruch

[1]) Vgl. »Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg.« (1890, 2. Bd., S. 143 ff.): „Zur Psychologie der Sprache." Von R. Sommer.

meist nicht lange an, sondern es tritt einer der Componenten hervor, oder es entsteht ein „Wettstreit“ der Qualitäten wie beim Gesichtssinn. Je mehr Gerüche gemischt werden, desto dauerhafter ist der Geruch: darum bestehen die Parfume meist aus vielen Componenten, von denen manche selbst schon Mischgerüche sind. Die Ergebnisse des Vf.'s sind: „1. Es können sich je zwei beliebige Gerüche zu einem Mischgeruch vereinigen, der mindestens für einen Augenblick den Eindruck eines einfachen Geruches von neuer Qualität macht. 2. Ob ein dauernder oder nur vorübergehender Mischgeruch auftritt, hängt vor allem davon ab, ob die Ermüdbarkeit des Riechorgans für alle Componenten annähernd gleich gross ist oder nicht. 3. Bei Mischung von mehr als zwei Componenten sind die Bedingungen für Entstehung eines dauerhaften und prägnanten Mischgeruches günstiger als bei Mischung von nur zwei Gerüchen. 4. Der Mischgeruch hat mit jedem der in ihn eingehenden, der Qualität nach, Aehnlichkeit, ohne ihr doch gleich zu sein. 5. Ein Mischgeruch, von dem der Beobachter von vornherein nicht weiss, ob er ein einfacher oder ein Mischgeruch ist, wird durch das Geruchsorgan nur dann leicht als Mischgeruch erkannt, wenn mindestens einer der Componenten dem Beobachter von früherher dem Geruche nach wohlbekannt ist . . .“ Daraus kann man schliessen, dass sehr viele scheinbar einfache Gerüche zusammengesetzt sind. Ob übrigens die Mischung so innig ist, wie bei den Farben, oder einigermaassen unterscheidbar wie bei einem Accord, vermag Vf. nicht zu entscheiden. Der Intensität nach ist der Mischgeruch nicht stärker, als die einzelnen Gerüche, sondern manchmal schwächer; vielleicht findet auch völliges Auslöschen durch Compensation statt, wie sie Zwaardemaker beobachtet haben will. — **A. Faist, Versuch über Tonverschmelzung. S. 102.** Vf. nimmt das Wort „Verschmelzung“ nicht im Sinne Herbart's, auch nicht im Sinne Wundt's, sondern im Sinne C. Stumpf's als „dasjenige Verhältniss zweier Empfindungsinhalte, wonach sie eine engere Einheit bilden, als diese zwischen den Gliedern einer blosen Summe stattfindet.“ Indes bedürfen die von Stumpf aufgestellten Tonverschmelzungsgesetze, zumal über den Grad der Verschmelzung, einer Revision. Der Grad der Verschmelzung kann entweder indirect durch die Schwierigkeit der Analyse z. B. eines Klanges, oder durch directe Beobachtung ermittelt werden. Ersteres Verfahren ist nicht ganz zuverlässig, da die Auflösbarkeit eines Accordes auch von anderen Momenten als der Innigkeit der Verschmelzung der Einzeltöne abhängen kann. Durch Anwendung beider Methoden fand der Vf. die Verschmelzungsgrade der Tonintervalle wie folgt: Octav, Quint, Quart, Triton (*f-h, c-fis*), grosse Sext, grosse Terz, kleine Sext, kleine Terz, kleine Sept, grosse Secund. Darnach ist das Stumpf'sche Hauptgesetz, das die Verschmelzungsstufe von der Einfachheit der Schwingungsverhältnisse der Intervalle abhängig macht, nicht

allgemein; denn wenigstens der Triton hat ein complicirteres Verhältniss ($^{15}/_{32}$ für *f-h*, $^{25}/_{18}$ für *c-fis*) als Sexten und Terzen und selbst als Septimen und Secunden. Das 2. Gesetz St.'s: „Der Verschmelzungsgrad ist unabhängig von der Tonregion", d. h. in allen Octaven gleich, fand Vf. ziemlich bestätigt, blos wenig nahm die Verschmelzbarkeit nach oben und nach unten ein wenig zu. 3. „Der Verschmelzungsgrad ist unabhängig von der Stärke der Componenten, sowohl der absoluten wie der relativen!" Dagegen fand Vf., dass bei geringerer absoluter Intensität die Verschmelzung sich leichter, bezw. wenigstens die Analyse sich schwieriger vollzieht. Wenn der niedere Ton stärker ist, wird die Verschmelzung stärker, schlechter, wenn der höhere stärker ist. 4. Gegen O. Külpe vertheidigt Vf. den Stumpf'schen Satz: „Durch Hinzufügung eines beliebigen dritten und vierten Tones wird der Verschmelzungsgrad zweier gegebenen Töne in keiner Weise beeinflusst!" 5. „Durch das Hinzutreten der Obertöne wird die Verschmelzung der höheren Verschmelzungsstufen vergrössert, die der niederen aber herabgesetzt!" Gilt auch als Analysengesetz. 6. „Sehr kleine Abweichungen der Schwingungszahlen von den natürlichen, einfachen Verhältnissen der einzelnen Intervalle erzeugen keine merkliche Aenderung des Verschmelzungsgrades!" 7. „Die Verschmelzungsgrade bleiben auch in der Phantasievorstellung erhalten!" Vf. hört sogar die Schwebungen in der Phantasie, welche St. nicht vorstellt. 8. Gegen Stumpf, der auch bei über die Octav hinausgehenden Intervallen dieselben Verschmelzungsstufen aufstellt, findet der Vf.: „Die über eine Octav hinausreichenden Intervalle haben durchgehends einen geringeren Verschmelzungsgrad als die entsprechenden innerhalb einer Octav; und die Verschmelzung nimmt bei Hinzufügung weiterer Octaven fortgesetzt ab!" — **Th. Lipps, Bemerkung zu Heymans' Artikel: „Quantitative Untersuchungen über die Zöllner'sche und Loeb'sche Täuschung!" S. 132.** Vf. erklärt die geometrisch-optischen Täuschungen aus der unvermeidlichen Art, auf Grund unzähliger Erfahrungen, Formen aufzulösen in Bewegungen, alles räumliche Dasein zu verwandeln in ein Gleichgewicht wirkender „und einander entgegenwirkender Bewegungen oder mechanischer Kräfte!" Auf diese Gesetze muss auch das Heymans'sche „Contrast"- und das ihm entgegenwirkende „Confluxions"-Gesetz zurückgeführt werden.

2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Von R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer. 1897.

110. Bd., 1. Heft. R. Eucken, Zur Erinnerung an Immanuel Hermann Fichte. S. 1. Der 100jährige Geburtstag F.'s ist in Jena, seiner Vaterstadt, fast unvermerkt vorübergegangen. Die landläufige Schätzung der Philosophen ist voll schwerer Unbill; nur schroffe Ausschliesslichkeit findet Beachtung; vermittelnde Arbeit, wie sie Fichte

geleistet, wird wenig geschätzt. Nun aber gehörte Fichte zu den Geistern, die nicht ausschliessen, sondern zusammenfassen möchten, er fand seine Aufgabe darin, „den Widerstreit der Systeme, wie ihn die Geschichte der Philosophie äusserlich darbietet, vollkommen zu denken und auszugleichen", zugleich aber die Speculation mit der Geschichte enger zu verbinden, eine „Abrechnung über die bisherige Gesammtleistung zu vollziehen". „Neidlosigkeit der Standpunkte" war sein Losungswort, „Die entgegengesetzten Systeme bilden nur ein System der Philosophie!" — **O. Külpe, Zur Lehre von der Aufmerksamkeit. S. 7.** Enthält die Kritik zweier Schriften über den Gegenstand: W. Heinrich, Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland, 1895 und: H. E. Cohn, Zur Theorie der Aufmerksamkeit, 1895. Erstere wird als wenig reif bezeichnet. Cohn stellt den Satz auf, dass Aufmerksamkeit und Bewusstsein gleichbedeutend sind; es gibt nur quantitative Unterschiede in der Aufmerksamkeit, entsprechend der Klarheit des Bewusstseins. Darnach ist unbewusst und unbemerkt dasselbe. Külpe findet weder die Kritik, welche C. an anderen Theorien übt, noch dessen eigene Theorie für zulänglich. **J. Bergmann, Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich. S. 39.** „Ist die alte Erklärung des Begriffes der Wahrheit richtig, dass ein Gedanke wahr sei, wenn er mit seinem Gegenstande übereinstimme . . ., so können nur wirklich existirende Dinge Gegenstände wahrer Gedanken sein." Diese Unabhängigkeit der Gegenstände von der Vorstellung ist ihr An-sich-sein. „Die ganze Körperwelt, das Object des einen absoluten Bewusstseins, ist ein einheitliches Wesen. Ihre Einheit, die ihren Grund in der inneren, und für immer verborgenen Natur der Materie hat, ist aber eine vielseitige. . . . In jeder dieser einseitigen Einheiten ist die Körperwelt Object nicht blos des absoluten Bewusstseins, sondern auch einer Einschränkung derselben, die für sich ein bewusstes Wesen ist. Und umgekehrt ist jedes bewusste Wesen eine einer solchen einseitigen Einheit der Körperwelt entsprechende Einschränkung des absoluten Bewusstseins. Jedes bewusste Wesen hat also ununterbrochen zum Gegenstande seines fühlenden Bewusstseins das Ganze der Körperwelt nach der Seite einer seiner Einheiten hin. . . . Indem so ein bewusstes Wesen Seele eines Körpers wird, hört es nicht auf, zu dem Ganzen der Körperwelt in der angegebenen Beziehung zu stehen, denn die engere Gemeinschaft mit einem einzelnen Körper schliesst die weitere mit dem Ganzen der Körperwelt nicht aus. Löst sich daher der Leib einer Seele wieder auf, so bleibt ihr doch ihre Verbindung mit dem Ganzen der Körperwelt erhalten und damit auch die Möglichkeit, von von neuem wieder Seele eines Leibes zu werden." — **H. Schwarz, Descartes' Untersuchungen über die Erkenntniss der Aussenwelt. S. 105.** „Wir nehmen nach ihm unabweisbar in jedem Acte, durch den wir Ideen *in esse obiectivo* uns vergegenwärtigen, unseren eigenen Ver-

gegenwärtigungsvorgang in seiner realen Existenz in seiner formalen, subjectiven, psychischen Existenz mit wahr!" „Wie mit der bildlichen Erkenntniss durch Formen, Ideen eine unbildliche *intuitio mentis* sich verbindet, in der wir unmittelbar unsere eigenen Bewusstseinsvorgänge, die realen psychischen Existenzen erfassen, so gewinnen wir bei Gelegenheit der uns vorschwebenden ideellen Bilder auch ein unmittelbares Bewusstsein der realen körperlichen Existenzen!" Dies die Art und Weise, wie Descartes die Erkenntniss der Aussenwelt entstehen lässt. — **K. Vorländer, F. Max Müller: „Theosophie oder psychologische Religion!"**[1] **S. 130.** Mit Zeller und den angesehensten neueren Orientalisten verwirft M. die Entlehnung griechischer Philosopheme aus dem Orient, ebenso autochthon ist ihm aber die indische Weisheit; deren „Angelpunkt" wie der aller Theosophie oder psychologischen Religion ist der oberste Satz der Vedantaphilosophie *tat tvam asi*, »das du, das Brahman, das Göttliche bist du«, die Vereinigung d. h. die Einheit der Seele mit Gott: das ist nach M. der höchste Gipfel des Denkens, den der menschliche Geist erreicht hat. Durch den Tod erst gewinnt die Seele ihre ursprüngliche Identität mit dem wahren Selbst wieder, und geniesst fortan den ewigen Frieden: *Nirwana*. Dieser Ausdruck kommt schon vor dem Buddhismus in den Upanishaden vor, bezeichnet aber da nicht völlige Vernichtung, denn Brahman, in das sich die von der Persönlichkeit befreite Seele ergiesst, ist unzerstörbar. Die Zukunftsreligion M.'s, die Theosophie soll der Deckpfeiler sein, der die physische und die anthropologische[2] Religion verbindet. Ihr Gegenstand, die christliche Theosophie stellt eine „Zusammensetzung arischen und semitischen Denkens" dar. In Alexandrien ist nach M. das Christenthum wissenschaftlich begründet worden. Den *Logos* des hl. Johannes und Philo's hat Clemens von Alexandrien in Christus erscheinen lassen. Der sogen. Areopagite Dionysius vermittelt zwischen dem alexandrinischen und abendländischen Christenthum. Ohne ihn kein Bernhard v. Clairvaux, Hugo von St. Victor, Thomas von Aquin. Die eigentlichen Träger der Theosophie sind dann die deutschen Mystiker, vor allen Meister Eckhardt, der dasselbe lehrt, wie die Upanishaden, so dass Gott in allem, dass das Sich-selbst-erkennen die Geburt Gottes in der Seele sei. Das „Weltabsterben" Eckhardt's ist die Beseitigung des indischen Nichtwissens usw.

2. Heft. O. Liebmann, Die Confessionen. S. 161. In einer Reihe von Sonetten besingt L. die höchsten, religiösen Probleme: Weltheimweh, Buddha, Christus, Muhammed, Aberglaube, Schicksalswendung, *Divina*

[1]) Gifford-Vorlesungen. Gehalten vor der Universität Glasgow. 1892. Uebersetzt von M. Winternitz. Leipzig 1895. — [2]) Anthropologische Religion. Von F. Max Müller. Aus dem Englischen übersetzt von Winternitz 1894. Unter anthropologischer Religion versteht M. den Unsterblichkeitsglauben, welchen er aus der Geschichte und der Vernunft ohne Offenbarung begründet.

Commedia, Vernunft und Mystik, Spinozismus, Sphinx, Kranioskopie, Gestaltlos. *A* und *Ω*. Der Standpunkt des Vf.: der Agnosticismus klingt überall durch. — **W. Lutoslawski's Theorie der Stylometrie auf die Platonische Frage angewendet. S. 171.** Lutoslawski sucht nach Vorgang Campbell's auf statistischem Wege die Echtheit der Platonischen Dialoge und die zeitliche Aufeinanderfolge derselben zu bestimmen, indem die Zahl der Wörter und stilistische Eigenthümlichkeiten in Betracht gezogen wird. Das Hauptgesetz lautet: „Von zwei Werken desselben Schriftstellers und derselben Grösse ist dasjenige der Zeit nach einem dritten näher, welches mit ihm die grössere Zahl stilistischer Eigenthümlichkeiten theilt, vorausgesetzt, dass deren verschiedene Wichtigkeit in Rechnung gezogen wird, und dass die Zahl der beobachteten Eigenheiten ausreichend ist, den stilistischen Charakter aller drei Werke zu bestimmen." — **J. Cohn, Beiträge zur Lehre von den Werthungen. S. 219.** Erster Theil: Werth und Wissenschaft. § 1. Schematisirung einiger Grundthatsachen. *A.* Die Stufen des Werthes. *B.* Die geforderten Werthe. *C.* Die Construction der Werthsysteme. § 2. Innere Structur von Werthsystemen als Aufgabe der Wissenschaft. § 3. Die logische Beweisbarkeit oberster Werthprincipien. § 4. Kritik von Werthprincipien aus den Thatsachen. § 5. Ableitung von Werthprincipien aus den Thatsachen. Zweiter Theil: Intensive und consecutive Werthung. § 1. Darlegung des Unterschiedes. § 2. Entwickelungsgeschichtliche Betrachtung. § 3. Staat, Wissenschaft, Kunst. § 4. Die Stellung der intensiven Werthe.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1897.

43. Bd., 11. u. 12. Heft. C. Gutberlet, Der Spiritismus ein psychologisches Problem. S. 641, 726. Nachdem der Hypnotismus mehr oder weniger befriedigend psychologisch und physiologisch erklärt worden ist, kann man dasselbe von seinem Gefährten, dem Spiritismus, erwarten. Es werden einige neuere Beobachtungen von Dr. v. Wickede an einem Medium mitgetheilt, welche ein helles Licht auf die spiritistischen Erscheinungen werfen. Die Kenntniss fremder Sprachen, die so häufig auftritt, findet eine sehr natürliche Erklärung. Auch das automatische Schreiben und die geheimen Mittheilungen lassen eine psychologische Erklärung zu; das „Unbewusste" findet in der neueren Psychologie immer mehr Anerkennung. Vieles erklärt die Autosuggestion. Von der so oft behaupteten unmittelbaren Gedankenübertragung kann keine Rede sein. Preyer u. A. haben das Natürliche des „Gedankenlesens" experimentell dargethan. Wenn Richet und Sidgwick mehr

Errathungen fanden, als nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung zu erwarten wäre, so ist zu bemerken, dass der Probabilitätscalcul nicht einfach auf Bewusstseinserscheinungen angewandt werden kann. Sodann haben Versuche über „unwillkürliches Flüstern“ dargethan, dass selbst bei geschlossenem Munde der Mensch seine Gedanken nicht bei sich behalten kann, und darum leicht vom Beobachter errathen werden kann. Sehr viel erklärt auch die Hyperästhesie der Medien, welche für Andere ganz unmerkliche Reize wahrnehmen. Das automatische unbewusste Schreiben schliesst sich auch an Erscheinungen des normalen Seelenlebens an: Jeder Mensch macht unbewusst zweckmässige Bewegungen. Wenn man auch kein Doppel-Ich im Sinne von du Prel, Forel, Dessoir annehmen will, so findet doch eine dramatische Spaltung des Ich im Traume häufig statt. Die bewusste Seelensphäre ist von der unbewussten einigermaassen getrennt. Schwieriger als die geistigen Phänomene lassen sich die mechanischen Leistungen der Medien, wie Erheben von Gegenständen, erklären. Die Erhebung des eigenen Körpers wäre wohl nicht ganz unverständlich, wenn eine ungewöhnliche Herrschaft des Geistes über den Leib vorausgesetzt wird. Aber über den Körper hinaus könne die Seele nicht wirken. Aber ganz sicher sind solche Erscheinungen bis jetzt wohl nicht festgestellt. Der Betrug spielt dabei, wie die Erfahrung oft gelehrt hat, eine grosse Rolle.

2] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, H. Beyer. 1897.

4. Jahrg., 2. Heft. H. Schmidkunz, Naturgemässe Körperhaltung. S. 81. Ein Versuch zur Aesthetik und ihrer pädagogischen Verwerthung. „Gerade Haltung“ ist natürliche Haltung. Diese ist Ausdruck von Kraft und Gesundheit und äussert sich sogar im Schlafe. „Wie der Mensch schläft, so ist sein Kräftezustand, dies gilt nicht nur von der Tiefe des Schlafes, sondern auch von der Lage des Schläfers. Die richtige Lage ist die, in welcher zwar der ganze Körper umgelegt ist, seine Linienzüge aber immer noch die drei Richtungen bewahren: hauptsächlich aber handelt es sich um die vollständige Streckung in der Längsachse. Aufgezogene Kniee, eingefallener Rumpf, vorgeneigter Kopf sind Zeichen von unvollkommener Gesundheit oder Lebensfrische, im Gegensatz zu dem prächtigen Anblick, den schlafende gesunde Kinder auch durch ihren Anblick gewähren.“ So stellen auch klassische Kunstdenkmäler den schlafenden, den todten Menschen dar. Dagegen ist unser deutsches Bett gegenüber dem praktischen englischen dazu angethan, die natürliche Streckung des Körpers zu verhindern.

3., 4., 5. u. 6. Heft. O. Flügel, Idealismus und Materialismus in der Geschichte. S. 161, 241, 321, 401. Der spanische Redner

Castellar sagt: „Die Geschichte der Menschheit ist ein stetiger Kampf zwischen den Ideen und den Interessen; für den Augenblick siegen immer die Interessen, für die Dauer nur die Ideen!“ Der Materialismus gibt nur Interessen d. h. Selbstsucht in der Geschichte zu, der Idealismus daneben auch Ideen. Diesen Widerstreit und die Wahrheit der letzteren Position zeigt Vf. in folgenden Thematen: Der Idealismus nach Plato. Der sociale Materialismus. Die philosophischen Grundlagen des Idealismus und Materialismus. Die theoretischen Grundlagen. Der Widerspruch im Begriff des absoluten Werdens. Die idealistische oder proletarische Logik. Die aprioristischen Constructionen. Naturphilosophie. Religionsphilosophie. Geschichte der Philosophie. Weltgeschichte. Ueber die Ideen in der Geschichte. Die philosophischen Grundlagen des Idealismus und des Materialismus in der Geschichte. — **Marx Lobsien, Ueber das Wesen der Zahl. S. 261.** „Ist die Zahl nicht ausser mir gegeben, nicht sinnlich unmittelbar wahrnehmbar, ... ist sie ferner keine streng subjective Form ..., so muss sie das Product der Wechselwirkung psychischer Zustände sein!“ — **A. Bliedner, Karl Meyer's philosophische Entwickelung. S. 423.** In des Pädagogen Meyer's philosophischer Entwickelung lassen sich vier Perioden unterscheiden: 1. M. ergibt sich planlosen philosophischen Studien, die ihm keine Befriedigung gewähren. 2. Er wird ein begeisterter Schüler Hegel's. 3. Er sagt sich völlig von Hegel los und wird Anhänger Herbart's, jedoch mit Rückhalt. 4. Er erblickt in der Encyklopädie das Höhere, dem sich die Philosophie unterzuordnen habe.

Miscellen und Nachrichten.

Die Weiterentwickelung der menschlichen Sinne. Bekanntlich hat der Darwinismus die Entwickelungslehre auch auf die Sinne des Menschen ausgedehnt, bezw. eine Bestätigung seiner Speculationen in der mangelhaften Entwickelung des Farbensinnes bei Homer und Naturvölkern gegenüber der Vollkommenheit, mit welcher der moderne, civilisirte Mensch die Farben unterscheidet, zu finden gemeint. Es wurde aber von besonneren Forschern darauf hingewiesen, dass aus dem Mangel an Bezeichnungen für bestimmte Farben und Farbennuancen ein Schluss auf Mangel an der entsprechenden Farbenempfindung unzulässig ist, und genauere mit Naturvölkern angestellte Prüfungen haben gezeigt, dass sie recht wohl alle Farbennuancen wie wir wahrnehmen, obgleich sich in ihrer Sprache nicht immer ein Wort dafür findet. Bei Homer kann man jene darwinistische Behauptung geradezu *ad absurdum* oder *ad ridiculum* führen. Ein Philologe hat sich die Mühe genommen, den alten Homer auch auf den Geruchssinn zu untersuchen und hat constatirt, dass seine Bezeichnungen für Gerüche und Düfte verhältnissmässig sehr spärlich auftreten. Also muss er wohl, wie derselbe Philologe sich ausdrückt, einen Homerischen Schnupfen gehabt, oder der Geruchssinn damals noch nicht so fein wie jetzt gewesen sein. Und doch hat sich der Geruchssinn durch die Cultur nach allgemeiner Annahme verschlechtert. Die Wilden und höheren Thiere riechen schärfer als wir!

Man kann allerdings eine Entwickelung unserer Sinne zugeben, aber das hat mit darwinistischer Entwickelung der Organismen nichts zu thun: es ist eine Vervollkommnung der Unterscheidung der Farben und ihrer Nuancen, auch eine wachsende Neigung für mildere Farben: also eine geistige Entwickelung, welche nur einen schwachen Bestandtheil des ungeheuren allseitigen Fortschritts der Menschheit bildet.

K. Grethe hat darüber eine Abhandlung: „Die Entwickelungsfähigkeit der Sinnesempfindungen“ veröffentlicht[1]), welche hauptsächlich gestützt auf die Entwickelung der Malerei und Musik den Wandel in den Gesichts- und Gehörswahrnehmungen, wie wir ihn bezeichneten, darzuthun versucht. Er kommt zu dem Ergebniss: Es gibt mancherlei, was zu

[1]) »Gaea« 1897. 9. Heft. S. 513 ff.

der Annahme auffordert, „dass unsere heutigen Sinnesempfindungen gegen früher differenzirtere geworden sind.“ Es handelt sich nicht um Verschärfung der Sinnesempfindung selbst, sondern um das Unterscheidungsvermögen der Qualitäten des Sinnes: die Auffassungsfähigkeit der Uebergangsfarben und der Klangfarben. Wie sehr diese Fähigkeit durch die geistige Thätigkeit beeinflusst wird, zeigt schon die allgemein bekannte Erscheinung, dass beim weiblichen Geschlechte infolge von Beschäftigung mit bunten Handarbeiten und der auf farbige Kleider gerichteten Aufmerksamkeit und des Interesses an denselben der Farbensinn besser als beim männlichen entwickelt ist.

Die Gegenwart hat eine Menge von näheren Bestimmungen für die Farbennamen, welche der Vorzeit fehlten. Während man früher das Gold roth nannte, nicht minder wie das Linsenmus Esau's, golden den Mond und golden die Sterne, hat man jetzt z. B. bei Blau, das von der Neuzeit überhaupt mehr beachtet wird: Berliner Blau, Indigo, himmelblau, taubenblau, marineblau, neuestens sogar elektrisch blau.

Aus der Verwendung der Farben in der Malerei zieht Grethe den Schluss, dass „die Eigenart der modernen Malerei zu der Annahme führt, dass ein gesteigertes Unterscheidungsvermögen der Farbenübergänge einerseits und erhöhte Empfindlichkeit gegen blaue Farbentöne anderseits der Neuzeit eigenthümlich ist.“

Dass auch die grössere Empfindlichkeit für Blau einem geistigen Momente entspricht, zeigt die sprachgeschichtliche Erscheinung, dass die Benennungen für die grellen: rothen, gelben Farben sich früher im Sprachschatze der Völker finden als für die milden: blauen und violetten; letztere Benennung hat die deutsche Sprache sogar erst spät entlehnt. Die grellen Farben machen auf den geistig unentwickelten Menschen einen lebhafteren Eindruck als die milden und sanften; der gebildetere schenkt aber gerade den letzteren ein lebhafteres Interesse.

Das Gehör wird insbesondere durch die Musik geschult. „Die Steigerung der Hörfähigkeit wird eintreten mit der Erhöhung des Vermögens, die Summe der Klangmassen in zusammengehörige Gruppen zu differenziren.“ Für die Möglichkeit der Ausbildung des Gehörs bietet die Entwickelung der Musik einen Maasstab.

Die Geschichte der Musik lehrt nun unzweideutig, „dass das Bewusstsein des Harmonischen nicht etwas Angeborenes ist, sondern ganz allmählich und zwar verhältnissmässig spät sich entwickelt hat.“ Die Harmonie ist eben kein rein sinnliches Moment, sondern verlangt eine etwas höhere Stufe geistiger Besinnung; das Thier ist gefühllos gegen die Harmonie. Auch der Sinn für die Klangfarbe ist in der neueren Musik ein feinerer: Die Tonfärbung ist bei der neueren Composition in den Vordergrund gerückt; die Instrumentirung ist complicirter, ganz neue Instrumente sind in das Orchester aufgenommen worden, um be-

stimmte Wirkungen der Klangfarbe hervorzubringen. Die moderne Musik ist complicirter: „Das Ohr versteht grössere Klangmassen aufzunehmen als früher!“ Marx bemerkt gut: „Die verschmolzenen Massen der modernen Musik verhalten sich zu dem Beethoven'schen Orchester wie ein modernes Schlachtgemälde zu den Kämpfen der Iliade!“

„Aus den vorstehenden Ausführungen darf der Schluss wohl gezogen werden, dass eine Entwickelungsfähigkeit der Sinne thatsächlich vorhanden ist, und dass unsere heutigen Sinneswahrnehmungen verfeinerter sind gegen früher. Ein anderes aber ist es, daraus zu folgern, dass eine Umbildung der Organe stattgefunden habe. Für die Annahme eines Zuwachses an Stäbchen und Zapfen im Auge oder an Hörfasern im Ohr lässt sich ebenso wenig aus den ethnologischen und philologischen Untersuchungen, wie aus dem oben Gesagten, ein Beweismittel erbringen. Wenn es auch Menschen gibt, welche die ultravioletten Strahlen zu sehen, und solche, welche noch Töne von 30—40,000 Schwingungen (die musikalischen haben bis 4000) zu hören vermögen, während andere das Zirpen der Grille nicht vernehmen können, so lassen doch auch diese individuellen Verschiedenheiten nur eine vermehrte Aufnahme-(Auffassungs-)Fähigkeit annehmen. Dahingegen geht aus den obigen Darlegungen hervor, dass die Fortentwickelung der Sinne rein geistiger Natur ist, da sie in der Steigerung des Unterscheidungsvermögens und der Erhöhung der Aufnahmefähigkeit der Eindrücke beruht. Der Sitz dieser Fähigkeit ist nicht das aufnehmende Organ, sondern das Centralnervensystem, die Seele!“ [1])

Die untere Grenze der noch eben percipirbaren Töne wird verschieden angegeben. Nach Savart ist ein Ton noch hörbar, der 16 Schwingungen in der Secunde macht, nach Helmholtz sind 28 erforderlich, nach v. Schaik 24, während der mit feinstem Gehör begabte Appunn noch Töne mit 9—12 Schwingungen hören zu können glaubte. Darum unterzog der Italiener Fed. Battelli die Frage einer erneuten Prüfung und fand: dass Töne unter der Schwingungszahl 24 nicht mehr percipirt werden. Da er nicht blos an sich, sondern auch an anderen Personen von sehr verschiedenem musikalischen Gehör dasselbe Resultat erzielte, so hält er es für allgemein giltig. Er konnte freilich bei starkem Anschlagen der Stimmgabeln oder der Metallplättchen noch Töne mit geringerer Schwingungszahl percipiren, aber eine Vergleichung mit einer zweiten Stimmgabel lehrte, dass es sich immer um den Oberton eines nicht vernehmbaren Grundtons handelte. Durch die Stärke des Anschlages d. h. die grössere Amplitude der Schwingungen wurde der sonst unvernehmbare Oberton gehört. Auf diese Verwechselung glaubt Battelli die irrthümlichen Angaben anderer Experimentatoren zurückführen zu können.[2])

[1]) A. a. O. S. 523 f. — [2]) Sur la limite inférieure des sons perceptibles. »Arch. Ital. d. Biologie« 1897. S. 202—209.

Einen anderen Irrthum über die Beschaffenheit der tiefsten Töne hat M. Meyer aufgeklärt. Allgemein wird behauptet, die tiefsten Töne zeigten eine Rauhigkeit und wegen der langsamen Schwingungen eine Unterbrechung vollkommener Stetigkeit. M. zeigt nämlich, dass bei tiefen Tönen ein Geräusch als Nebenerscheinung entsteht, was den Ton selbst als rauh erscheinen lasse. Lipps habe geschlossen: Die tiefen Töne sind discontinuirlich, also auch die hohen; umgekehrt müsse man schliessen: Die hohen sind ganz sicher stetig, also auch die tiefen.[1])

Ueber das Doppel-Ich sind wieder einige neuere Arbeiten zu verzeichnen. Für ein Doppel-Bewusstsein spricht sich A. Forel aus.[2]) Für sein Unterbewusstsein glaubt er den inductiven Beweis führen zu können. Somnambulen haben ein Doppel-Bewusstsein, im zweiten wissen sie nichts vom ersten und umgekehrt. Die Erinnerung des Schlafes geht nur auf den Schlafzustand, des Wachseins nur auf den Wachzustand. Das muss auch für alle Menschen gelten, denen ein untergeordnetes an das Rückenmark, das verlängerte Mark gebundenes Bewusstsein zuerkannt werden darf.

Noch stärker als Forel betont M. Dessoir[3]) die Verdoppelung des Ich: Auch beim normalen Menschen setzt sich die Persönlichkeit „aus mindestens zwei deutlich trennbaren Sphären zusammen, die jede für sich durch eine Erinnerungskette zusammengehalten werden." Als Belege werden drei Gruppen von Thatsachen angeführt: 1° Erfahrungen an Träumen und Trunkenheitszuständen, am natürlichen Somnambulismus, an Zuständen vom epileptischen Aequivalent usw. 2° Beobachtungen an Hysterischen, wie sie Binet, Janet u. A. gemacht. 3° Die hypnotischen Erscheinungen. Diese können nach dem Vf. lediglich durch die Annahme des „Doppel-Ich" erklärt werden; denn „die Hypnose besteht in einem künstlich herbeigeführten Uebergewicht des secundären Ich."

J. P. Durand (de Gros)[4]) ist mit zwei Bewusstsein nicht zufrieden, sondern nimmt ausser dem „Ich", dem Oberbewusstsein, noch zahlreiche Unterbewusstsein, bewusste und unbewusste an. Wie die Wirbelthiere überhaupt eine *constitution polyzoique, polypsychique* besitzen, so gibt es im Menschen Gehirn-, Rückenmark-, Ganglienseelen. Ausser dem gewöhnlichen Willen und Verstande hat der Mensch noch viele verborgene Geisteskräfte, welche auch unbewusst thätig werden können. Auf alle wirkt die Suggestion ein.

Delabarre[5]) erklärt sich gegen das Doppel-Ich nach dem ganz richtigen Grundsatze, dass man diese Hypothese beiseite lassen müsse,

[1]) »Zeitschrift für Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane« (1896) 13. Bd., S. 75 ff.: Ueber die Rauhigkeit tiefer Töne. — [2]) Nochmals das Bewusstsein. »Zeitschrift für Hypnotismus«. III. S. 3. — [3]) Das Doppel-Ich. 2. Aufl. Leipzig 1896. — [4]) Electrodynamisme vital 1855. Les mystères de la suggestion. Paris 1896. — [5]) »The progress of the World«. 1895. Dec. S. 21.

wenn die Thatsachen durch die allgemeinen Principien der modernen Psychologie ihre Erklärung finden könnten. Freilich setzt er an Stelle dieser Hypothese eine andere, nämlich die Theorie James' von dem „*fringe*", dem Saume des Bewusstseins und von den „Rand-Associationen!" Die Thatsachen des successiv oder auch gleichzeitig auftretenden Doppelbewusstseins, wie das automatische Schreiben, Sprechen usw. kommen dadurch zustande, dass der normal unbewusste Strom der marginalen Associationen durch abnormes Functioniren untergeordneter Gehirnpartien zeitweise die Rolle des Oberbewusstseins übernimmt. — Wie man sieht, unterscheidet sich diese Erklärung principiell durchaus nicht von der Forel'schen.

Sehr gründlich behandelt Schrenck-Notzing das Problem des Doppel-Bewusstseins.[1]) Auch er betont, dass die Annahme einer zweifachen Persönlichkeit nicht nothwendig und darum nicht zulässig sei. Er macht zunächst auf die geringe Sicherheit der Thatsachen und die Mangelhaftigkeit der Mittheilungen aufmerksam. Die wirklich vorkommenden Spaltungen des Ich hält er für krankhafte Erscheinungen, „sie werden in der Regel begleitet von körperlichen Störungen und gehen mitunter direct in irgend eine Form der Psychosen über!" Auch gibt es viele Uebergangserscheinungen vom Doppelbewusstsein zu den verschiedensten Psychosen, in denen ähnliche theils partielle, theils totale, mehr oder weniger dauernde Abspaltungen von Vorstellungsgruppen vorkommen. Immer aber ist das zweite Ich nur in Abhängigkeit vom ersten möglich, knüpft an dasselbe an, bezeichnet aber jedenfalls ein inferiores Seelenleben. Selbst in den bestbeglaubigten und scheinbar beweisendsten Fällen (z. B. Barkworth) handelt es sich wohl entweder um ein Alterniren der Aufmerksamkeit zwischen zwei Thätigkeitsreihen, oder die eine Reihe ist so fest associirt, dass sie ohne merkliches Bewusstsein ablaufen kann. Unbewusste Vorgänge, automatisch psychisch bedingte Handlungen, rascher Wechsel der Geistesthätigkeiten erklären wohl hinreichend den Schein einer Vervielfältigung der Persönlichkeit.

Die Projectionsfasern und die Associationsfasern der Grosshirnhemisphären. Nach Flechsig sind die Projections(Sinnes)-fasern und Associations(Vorstellungs)-fasern in der Gehirnrinde getrennt: 1/3 der Rinde enthält Projections-, 2/3 Associationsfasern; letztere haben keine Beziehung zu den Basalganglien. Dagegen hat nach J. Déjerine die ganze Hirnrinde, selbst die Insel wahrscheinlich nicht ausgeschlossen, Projectionsfasern. Flechsig ist zu falschen Schlüssen gekommen, weil er den Faserbau des Gehirns des Erwachsenen auf das Studium eines in der Entwickelung begriffenen Gehirns gründete.[2])

[1]) Ueber Spaltung der Persönlichkeit (sogen. Doppel-Ich). Wien 1896. — [2]) Die Projectionsfasern und die Associationsfasern der Grosshirnhemisphären. »Zeitschrift für Hypnotismus« (5. Bd., 1897).

Auch von O. Vogt ist Flechsig's Unterscheidung von Associations- und Projectionscentren im menschlichen Gehirn heftig angegriffen worden. Er sichtet Anhänger und Gegner des Leipziger Anatomen, und findet, dass alle Männer, welche den Faserbau des menschlichen Gehirns aus eigener Anschauung kennen, Gegner, und nur solche Gelehrte Anhänger der Flechsig'schen Associationscentrenlehre sind, welchen diese Kenntniss abgeht. Die gegenwärtige Kenntniss von der Faserung des Gehirns beschränkt sich nach Vogt auf folgende Sätze:

1) Eine Unterscheidung zwischen Associations- und Sinnescentren auf Grund ihrer histologischen Structur ist anatomisch durchaus unbeweisbar.

2) Für alle Rindengebiete des Grosshirns, die Insel ausgenommen, ist eine Beziehung zu Projectionsfasern nachgewiesen.

3) Offen bleibt die Frage, ob von allen Rindengebieten Projectionsfasern auslaufen.

Letztere Frage ist aber leichter auf psychologischem als auf physiologisch-anatomischem Wege zu lösen. Die Psychologie bedarf keiner besonderen Associationscentren. Jedes Centrum, das intellectuellem Erkennen nach seiner physiologischen Seite hin dient, muss mit wenigstens centrifugal leitenden Projectionsfasern in Verbindung stehen; denn von jeder Vorstellung aus kann eine willkürliche Bewegung erfolgen. Und dies muss von der ganzen Hirnrinde, insofern sie den Parallelvorgängen der psychischen Erscheinungen dient, gelten.

Besondere abgegrenzte Associationscentren haben überhaupt für die Psychologie keinen Werth. Die Aufmerksamkeit, das Selbstbewusstsein, Gemeingefühl usw. können an kein bestimmtes Associationscentrum gebunden sein, da diese psychischen Thätigkeiten in allen Gebieten des Seelenlebens auftreten. Nicht also die Centrenphysiologie, sondern die Cellularphysiologie kann der Psychologie ebenbürtig zur Seite treten, und auch die Psychiater hoffen viel von der Kenntniss der Glia, wie Weigert, oder der Ganglienzellen (Nissl). „So lange die Biologie in in den Zellen die Elementarorganismen erblickt, muss eine Cellularphysiologie als das Ziel der Lehre von der physiologischen Seite der psychischen Erscheinungen betrachtet werden!“ [1])

Wundt versöhnt einigermaassen diese beiden Gegensätze mit einander, indem er ursprünglich eine völlige Indifferenz aller Nervenzellen für alle psychophysischen Thätigkeiten annimmt, ihre Differenzirung aber und Localisirung durch Uebung entweder ontogenetisch oder phylogenetisch entstehen lässt.

Die menschliche Hand wurde schon vom Weisen des Alterthums als Universalwerkzeug der Vernunft bezeichnet. Genauere Untersuchungen

[1]) Flechsig's Associationscentrenlehre, ihre Anhänger und Gegner. Von Oscar Vogt. »Zeitschrift für Hypnotismus« (5. Bd., 1897).

über die Morphologie der Hand, welche Féré[1]) angestellt hat, haben genauere Beziehungen derselben zu den geistigen Leistungen des Individuums ergeben: es stellten sich sehr grosse individuelle Verschiedenheiten heraus, welche den geistigen Fähigkeiten des betreffenden Individuums parallel laufen, und die morphologischen Verhältnisse der Hand stehen zum Gebrauche der Hand als Sinnesorgan in bestimmter Beziehung.

Die Rotationsfähigkeit des Vorderarms, welche einen ausgiebigeren Gebrauch der Hand ermöglicht, beträgt beim Menschen 180°, beim Affen 90—140°. Unter den Menschen besteht aber grosse Mannigfaltigkeit: bei den begabtesten ist sie am grössten, bei Epileptikern und Hysterischen gering, bei Idioten gleich Null. Die Energie der Hand zeigt sich am Dynamometer geringer bei Handarbeitern als bei Künstlern, am grössten häufig bei Gebildeten. Die Schnelligkeit und Genauigkeit der Bewegung geht mit der geistigen Entwickelung Hand in Hand. Bei Geistesarbeiten sind nämlich die Muskeln stets unbewusst in Bewegung und darum hat, so meint Féré, Geistesarbeit alle Folgen der Körperarbeit, geistige Uebung ist körperliche Uebung. Dies gilt von der Beugung, Streckung und Opposition der Muskeln. Die Opposition hat besondere Bedeutung, da sie die Fingerbeeren einander zuneigt, und so der Tastempfindung dient. Die Tastfähigkeit der Fingerbeeren hängt in hohem Maasse von der Vertheilung ihrer Papillenriffe ab. Die beweglichsten und am meisten tastenden Finger: Daumen und Zeigefinger haben die verschiedenste Form der Riffe; und wiederum ist diese Verschiedenheit um so grösser, je höher das Individuum organisirt ist. Wenn zwei Leisten zugleich berührt werden, ist die Empfindlichkeit grösser, als wenn eine einzige der Länge nach berührt wird: In diesem günstigen Verhältnisse befindet sich der Daumen gegenüber den anderen Fingern. Im allgemeinen nimmt die Berührungsempfindlichkeit vom kleinen Finger zum Daumen zu und zwar an der rechten wie an der linken Hand; letztere steht auch in dieser Beziehung, weil sie weniger gebraucht wird, weniger Bewegungen ausführt, allerdings um ein wenig der rechten nach.[2])

Eine neue philosophische Zeitschrift in polnischer Sprache (Przeglad filozoficny — Philosophische Rundschau) erscheint mit diesem Jahre zu Warschau unter Redaction von Dr. Ladislaus Weryho nebst einer stattlichen Reihe von Mitarbeitern, von denen auch manche in Deutschland als Philosophen einen klangvollen Namen haben, wie L. Stein, T. Masaryk, K. Twardowski, W. Heinrich u. A.

Der Inhalt des 1. Heftes ist folgender: I. Vorrede vom Herausgeber. II. Was ist Wissenschaft?, von A. Mahrburg. III. Die psychologische

[1]) La main, la préhension et le toucher. »Revue philos.« Bd. 41. Nr. 6 (1896) p. 621 ff. Vgl. auch Surbled, La main et le cerveau. 1897. — [2]) Vgl. »Zeitschrift für Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane« 1897. 14. Bd., 6. Heft. S. 474 f.

Terminologie, von J. K. Potocki. IV. Die Grundlagen der Socialphilosophie, von L. Stein. V. Correspondenz zwischen Kochanski und Leibniz. Auszüge, veröffentlicht von S. Dickstein. VI. Selbstanzeigen von Schriften. VII. Uebersichten und Referate. VIII. Chronik: Dritter internationaler Congress für Psychologie, von R. Radzivillowicz. IX. Zeitschriftenschau: »Mind«, Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie, von K. Twardowski; »The Monist«, von F. Werminski; »Revue philosophique«, von M. Massoius. X. Notizen: Stylometrie des W. Lutoslavski, von H. Struwe. XI. Bibliographie.

La voix Internationale, Organ der *Association Internationale des Écrivains catholiques* erscheint seit dem März des vorigen Jahres zu Brüssel. Die Direction liegt in einer gewandten Hand, aus deren Feder bereits sehr günstig beurtheilte Werke geflossen sind, wie »L'amitié«, »la fin de Luther« (pseudonym von Lorenz), welche letztere Schrift bereits in dritter Auflage vorliegt: E. M. Ommer steht ein Comité aus erfahrenen und gelehrten Männern zur Seite, und eine grosse Anzahl von hervorragenden Mitarbeitern ist dem Zwecke der Revue entsprechend aus allen gebildeten Nationen gewonnen. Die Universalität erstreckt sich auch auf den Inhalt; indes muss das »Philos. Jahrb.« specieller auf diese Zeitschrift hinweisen, weil Philosophie, Socialwissenschaft, Naturwissenschaft, Aesthetik usw. ausgiebig berücksichtigt werden. Ausserst interessant war z. B. eine längere Reihe von Artikeln über Lamennais aus noch ungedruckten Briefen: Un Lamennais inconnu: Lettres inédites.

Der vorliegende erste Jahrgang liefert bereits den Beweis, dass die »Revue« ihrem allerdings nicht leichten Programme gerecht wird. Dasselbe ist bündig ausgesprochen in einem Passus des Prospectes, der das zweite Jahr, in welchem die Zeitschrift in kleinerem, handlicherem Format mit feinerer Ausstattung erscheint, einleitet:

„Aux aberrations stériles de l'ignorance, de la frivolité et de la perversité, nous opposons la lumière saine et féconde des idées élevées, des sentiments nobles, des règles imprescriptibles de la foi et de la morale, de la raison et du bon goût. Nous dressons le relevé comparé des manifestations de la vérité et des manifestations de l'erreur; nous signalons les périls et les espoirs, les intrépidités et les défaillances, les symptômes de décadence et les indices de résurrection. Devant l'incertitude des esprits, le conflit des doctrines, l'hostilité des intérêts, le relâchement des principes, nous voulons parler franc et net, sans timidité comme sans ostentation, sans lâches concessions comme sans préjugés étroits."

Die »Revue« ist übrigens nicht blos der strengen Wissenschaft und Kunst gewidmet, sondern auch der Unterhaltung, und kann somit auch die Stelle eines Familienblattes vertreten.

Einen besonderen Werth hat die Zeitschrift für deutsche Leser, welche eine gute französische Diction erlernen wollen. Kenner rühmen die feine, klassische Sprache der Artikel.

Die „Krisis in der Psychologie"

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

(Schluss.)

III.

Darum beobachtet man denn das wahrhaft ergötzliche Schauspiel, dass die verschiedenen Vertreter des Empirismus alle einander Metaphysik vorwerfen. Es macht schon überhaupt einen höchst komischen oder sagen wir tragischen Eindruck, wenn der speculative Geist in unserer Zeit so erlahmt sich zeigt, dass Philosophen die Metaphysik, die erhabenste, nothwendigste und gewisseste aller Wissenschaften als ein Schimpfwort gebrauchen, mit dem man seinem Gegner glaubt eine Makel anhängen zu können: aber noch drolliger gestaltet sich die Sache, wenn man sieht, dass der, welcher solche Schimpfwörter gebraucht, bis auf den Kopf tief in der Metaphysik bezw. in Fictionen und Hypothesen steckt und es nicht merkt. Er sieht den Splitter im Auge seines Bruders und den Balken im eigenen wird er nicht gewahr. Unwillkürlich fällt einem der Vers des Studentenliedes ein: „Der Russe meint, der Ungar sei von Ungeziefer nicht ganz frei." Und mit welcher, freilich wenig metaphysischen, sondern sehr empirischen Heftigkeit werden solche Vorwürfe gemacht? Wir haben oben einige Proben mitgetheilt. Die Zerfahrenheit auf Grund der Empirie und exacten Beobachtung ist grösser als je, weit allgemeiner als damals, wo die Metaphysik sich um Realismus und Nominalismus stritt. Um die Scholastik, insbesondere ihre Metaphysik bloszustellen gibt es in der neueren Philosophie kein wirksameres Mittel, als den Nominalismus und den Realismus vorzuführen. Aber jene Streitigkeiten boten kein so chaotisches Gewirre dar, wie die neuere Philosophie und gerade die empirische Psychologie. Dort waren nur zwei oder drei grössere Parteien, jetzt hat man so viele verschiedene Systeme speciell Psychologien als Philosophen.

Manche der modernen Vertreter der Empirie haben sicher die wohlmeinende Absicht verfolgt, der unseligen Zerfahrenheit der

Speculation durch strenges Festhalten an den Thatsachen zu steuern, und somit eine sichere philosophische Erkenntniss des Menschen und der Welt zu gewinnen. Aber dieser Zweck wurde nicht nur nicht erreicht, sondern weil man zu einseitig vorging und die von der Metaphysik gebotenen höheren Richtpunkte ausser Augen liess, ist vielmehr eine noch weiter gehende Uneinigkeit und Unsicherheit eingerissen.

Dies zeigt sich sogar in der Psychophysik, also in der messenden und rechnenden Psychologie, welche ihre Methode der Beobachtung, den exacten Methoden der Naturforschung entlehnt. Schon der Altvater dieser neueren Behandlung der Psychologie, G. Th. Fechner, erfuhr Angriffe von allen Seiten und insbesondere inbetreff der von ihm experimentell abgeleiteten logarithmischen Formel, nach welcher die Empfindungsstärke mit dem Logarithmus des Reizes ab- und zunimmt. Diese Formel ist das Hauptergebniss dieser neueren Wissenschaft, und die Discussion über dieselbe und die Experimente zu ihrer Feststellung bilden bei manchen Psychophysikern die eigentliche exacte Beobachtung. Schon zu Lebzeiten sah sich Fechner veranlasst, in zwei Schriften: „In Sachen der Psychophysik“ und „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik“ seine Experimente, Methoden, Rechnungen und Formeln nebst deren Deutungen zu vertheidigen bezw. zu modificiren. Unmittelbar nach seinem Tode wurde er in den »Philos. Monatsheften« von Elsas aus der Schule Helmholtz' heftig angegriffen, welcher dessen psychologisch-physiologischen Deutung der Maasformel eine rein physikalische entgegenstellte, sodass er selbst erklären musste, er könne keinen Lorbeerzweig auf sein Grab legen. Dasselbe könnte nun nach seinem frühen Tode manch anderer Psychophysiker aus der Schule Wundt's von ihm sagen, welcher der Maasformel eine rein psychologische Deutung angedeihen lässt.

Im übrigen ist Wundt der eigentliche rechtmässige Erbe der Fechner'schen Hinterlassenschaft, er hat erst der experimentellen Psychologie Eingang verschafft, die von Fechner zu eng gestellten Probleme erweitert und eine Anzahl von tüchtigen Schülern herangebildet. Er ist auch in seinen Urtheilen besonnen und nüchtern, kein grundsätzlicher Feind der Metaphysik: im Gegentheil, er sucht auf Grund der Psychophysik und der Naturwissenschaften, welche er geschickt in die philosophische Behandlung der metaphysischen Fragen einzuflechten versteht, eine neue Metaphysik zu gewinnen; von der alten freilich hat er eine sehr dürftige und verkehrte Anschauung. Jedenfalls ist er in der Gegenwart der hauptsächlichste und zuver-

lässigste Vertreter der experimentellen Psychologie. Aber wie viele und heftige Angriffe erfährt er von den Vertretern derselben exacten Philosophie?

Die »Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane« von König und Ebbinghaus, die gleichfalls der experimentellen Psychologie als Organ dient, steht durchgängig in einem antagonistischen Verhältnisse zu den »Philos. Studien« von Wundt. W. Heinrich aus der Oestreich'schen Psychologenschule findet seine ganze Methode und Problemgestaltung verkehrt. O. Külpe in Würzburg dagegen, ein Schüler Wundt's, wirft jenem vor, dass er von psychophysischen Experimenten nichts verstehe, dass ein gewisses Maas von mathematischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen noch nicht zu einem förderlichen Betrieb der Psychologie und Philosophie befähige und wünscht, dass der Vf. der Schrift: „Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland“ Zürich 1893, „über das Stadium der Unreife, von dem sein Buch ein so beredtes Zeugniss ablegt, bald hinauskommen werde.[1])

Aber selbst aus der eigenen Schule sind dem Meister heftige Gegner erstanden! H. Münsterberg ist ein so principieller Gegner seines Lehrers Wundt, dass dieser sich genöthigt sah, sich eigens gegen die „Entstellungen“, welche seine Theorien seitens Münsterberg's „fortgesetzt“ erfuhren, zu wenden und ihn einer „materialistischen Metaphysik“ und Gehirnpsychologie zu überführen. Münsterberg verwirft nämlich nicht blos den Grundbegriff der Wundt'schen Psychologie, die „Apperception“, sondern sucht alles psychische Geschehen auf Muskelcontractionen und Muskelgefühle zurückzuführen. Th. Ziehen, der Verfasser einer „Physiol. Psychologie“ belobt Münsterberg, weil er die Allgewalt der Wundt'schen Apperception in Deutschland gestürzt. Dagegen hat der Münsterberg'schen Psychophysik ein anderer Schüler Wundt's, G. E. Müller in Göttingen, eine so beissende Kritik angedeihen lassen, dass jener darin den litterarischen Anstand höchlichst verletzt fand und ihm nicht öffentlich, sondern in einer als Manuscript gedruckten Schrift antworten zu müssen glaubte. Dass ihn aber nicht alle Psychophysiker für einen wissenschaftlichen Charlatan halten, als welchen ihn Müller hinstellt, beweist seine Berufung nach Amerika, seine Rückberufung nach Freiburg und wiederholte Berufung nach Amerika.

[1]) »Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik« 1897. 110. Bd., 1. Heft, S. 26.

Indes selbst G. E. Müller, der schon G. Th. Fechner in sehr wichtigen Punkten angegriffen hatte, und den Altmeister über Einiges eines besseren belehrt, stimmt nicht in allem mit Wundt überein. So verwirft er die Wundt'sche Farbentheorie, nach welcher der „Farbenring" einem stetigen in sich zurücklaufenden physiologischen Processe entspricht, und schliesst sich mehr oder weniger einem principiellen Gegner Wundt's, dem Oestreich'schen Psychologen Hering an, der vier Grundfarben unterscheidet und antagonistische Processe in der Sehsubstanz zur Erklärung der Licht- und Farbenerscheinungen annimmt.[1]) Wieder eine andere Farbentheorie bietet der Freiburger Psychophysiker J. v. Kries, welcher eine strenge Scheidung der Stäbchen- und der Zapfenfunction der Netzhaut annimmt.[2]) Die Trennung der Stäbchen- und der Zapfenfunction, als wenn erstere nur einen Dunkelapparat darstellten, findet Müller nicht bestätigt.[3]) Das Lehrbuch der Psychologie O. Külpe's, nebst G. E. Müller wohl der bedeutendste Schüler Wundt's, nennt ein Recensent ein ganz exoterisches Gewächs auf dem Leipziger Mutterboden.

So gibt es überhaupt kein einziges Resultat der experimentellen Beobachtung, welches einmüthig von allen Richtungen auf diesem Gebiete zugegeben würde. Aber selbst unter den Vertretern derselben Schule und Richtung ist wenig Uebereinstimmung zu finden. Jede Nachprüfung eines Experimentes[4]) lässt die Ergebnisse des Vorgängers

[1]) »Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg.« (1897, 14. Bd., S. 1 ff.): „Zur Psychophysik der Gesichtsempfindungen" — [2]) »Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg.« (1897) 13. Bd., S. 241 ff. — [3]) Ebendaselbst S. 161 ff. — [4]) Man kann überhaupt zweifeln, ob die gepriesenen Experimente der modernen Psychologie wirklich diesen Namen verdienen im Sinne der Naturwissenschaft. „Denn Messungen allein", sagt der Psychiater G. Wolff, „und seien sie auch mit noch so subtilen und complicirten Apparaten vorgenommen, sind noch keine Experimente. Mit dem gleichen Rechte, mit welchem so manche psychologische Arbeit sich eine experimentelle nennt, könnte jede descriptiv anatomische Arbeit auf diese Bezeichnung Anspruch machen, sofern mit feinen Apparaten dabei vorgegangen wurde. Wohl hat ja auch die Psychologie eine grosse Reihe wirklich experimenteller Untersuchungen zu verzeichnen, aber was hier erforscht werden kann, sind doch immer beschränkte und keineswegs die wichtigsten Gebiete, weil experimentelle Eingriffe in das Seelenleben der Versuchsperson zwar möglich, aber doch nur in sehr beschränktem Umfange möglich sind!" (»Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S.« 1897. 15. Bd., S. 1.) Wahre Experimente dagegen bietet, so meint er, die Natur selbst an den Geisteskranken. Solche hat nun Kräpelin auch sorgfältig mit den complicirten Apparaten angestellt. Ziehen, ein anderer Psychiater und Vf. eines Lehrbuches der Psychiatrie, hält diese Methode für ungeeignet und will die gewöhnliche Beobachtung angewandt wissen.

als irrig oder doch einseitig erscheinen. Der Streit dreht sich aber nicht blos um die Ergebnisse der Experimente, sondern auch um deren Methode, um die Methode der Berechnung der gefundenen Thatsachen, und zwar wird sowohl um die Correctheit und Handhabung einer Methode überhaupt, wie z. B. der Methode von den richtigen und den falschen Fällen, als auch über die Brauchbarkeit in dem bestimmten Falle gestritten. Dann kommt die Deutung der Resultate und zwar nicht blos im allgemeinen über den Werth derselben für die Psychologie, sondern auch für eine bestimmte Frage, wie die Association, die Aufmerksamkeit. Es handelt sich z. B. darum, ob sie physisch oder psychologisch oder psychophysisch zu deuten sind. So weiss man zwar, dass bei schwachen Reizungen die Empfindung in kurzen Zwischenräumen periodisch verschwindet; aber trotz aller Experimente steht nicht fest, ob die Erscheinung lediglich der Aufmerksamkeit, also einem psychischen Momente, oder den Sinnesorganen, oder dem Gehirne, oder allen zusammen zuzuschreiben ist. Auch hat alles Messen noch nicht festgestellt, ob die Schwankungen genau periodisch erfolgen, und wie lange die Periode ist, ob sie etwa, wie Münsterberg will, mit dem Athemholen und seinen Perioden zusammenhängt. Noch nicht einmal die so einfache Frage, ob die Aufmerksamkeit eine Empfindung bewusst oder stärker machen könne, hat das Messen und Rechnen endgiltig entscheiden können.[1])

Einen unabsehbaren Streit hat gerade das Ur- und Hauptereigniss der Psychophysik, die Maasformel Fechner's hervorgerufen, der wie eine Seeschlange sich durch die Litteratur hinzieht; denn es existirt thatsächlich eine ganze Litteratur darüber. Statt der logarithmischen Abhängigkeit der Empfindung vom Reize nehmen Andere eine gleichmässig proportionale oder noch ein anderes Functionsverhältniss an, oder stellen die Möglichkeit eines mathematischen Verhältnisses ganz in Abrede. Manche verstehen unter den kleinen Empfindungszuwüchsen Merklichkeitsdifferenzen, Andere wirkliche Empfindungsdifferenzen. Manche behaupten, die eben merklichen Unterschiede seien auf allen Stufen der Intensitätsscala gleich, Andere bezweifeln dies. Manche übertragen die für eben merkliche Empfindungsdifferenzen gefundenen Beziehungen auch auf grössere, sehr merkliche Empfindungen, Andere lassen dies nicht gelten. Die Einen fassen das logarithmische Verhältniss als Beziehung zwischen Reiz und psychophysischer Nervenerregung, Andere zwischen Reiz und psychischer Thätigkeit. Und nun der Streit über die Aus-

[1]) Vgl. Geyser, Ueber den Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Intensität der Empfindung. München 1897.

dehnung der Geltung des Weber-Fechner'schen Gesetzes: Gilt es auf allen Sinnesgebieten, und in welchem Umfange? Welches ist seine obere und untere Grenze auf jedem der verschiedenen Geltungsgebiete, und welches ist der Grund einer oberen und unteren Grenze und deren Verschiedenheit bei verschiedenen Sinnen? usw.

Diese gegenseitigen Angriffe machen freilich manchmal den Eindruck, als verfolgten sie noch andere als wissenschaftliche Zwecke; Fechner liess sich im grossen und ganzen durch die von allen Seiten erfolgten, einander vielfach widersprechenden Anfeindungen nicht irre machen; er verglich seine Gegner mit den Thurmbauern zu Babel, welche wegen ihrer Uneinigkeit nichts zustande brachten. Indes sind die rosigen Aussichten, die er von der neuen Wissenschaft hegte, und die auch ich theilte, als ich anfing, seine „Elemente der Psychophysik" zu studiren, nicht in Erfüllung gegangen, sondern haben sich ganz gegen seine Erwartungen verkehrt. Er glaubte durch seine experimentelle Methode endlich das grosse Räthsel des Zusammenhanges von Leib und Seele lösen zu können, daher der Name Psychophysik: er baute sogar eine ganze Weltanschauung darauf, indem er sich den Urgrund der Welt gleichfalls in psychophysischem Verhältnisse zur Materie dachte. Wie würde er staunen, wenn er den Stand der heutigen Psychologie, insbesondere der Psychophysik betrachtete! Principielle Ableugnung aller höheren Gesichtspunkte, Aechtung der Metaphysik und ein bedauerliches Chaos auf dem Gebiete der exacten Psychologie. Freilich zur rechten Metaphysik ist auch er nicht vorgedrungen; man kann vielmehr oft nicht umhin, seine Speculation phantastisch zu nennen, wie wenn er dem Allgeist ein Bewusstsein zuschreibt, dessen Schwelle tiefer liege als die der Menschengeister, welche nur Bestandtheile jenes höheren Bewusstseins darstellten, wenn er einen stetigen Zusammenhang des diesseitigen und jenseitigen Lebens annimmt usw. Trotz aller Anerkennung der Fechner'schen Leistungen konnte ich nicht umhin, solche Speculationen Phantasien zu nennen, was er mir sehr übel genommen, da ihm vielmehr manche Christen versichert hätten, er habe die Lehren des Christenthums in einer neuen, weit annehmbareren Form dargestellt. Aber Christenthum ohne persönlichen Gott ist ein Unding; wenn er solchen auch nicht direct geleugnet hat — las er ja doch fleissig die Bibel —, so ist seine Vorstellung von Gott doch zu immanent, als dass man darin einen wahren Theismus erkennen könnte. Die alte Metaphysik, welche so siegreich den Transscensus von der Welt zum Absoluten vollzieht,

kannte er nicht. Bei der Erklärung des Seelenlebens liess er sich zu sehr von Naturwissenschaft bestimmen, die Fassung des Gottesbegriffes war zu sehr von psychophysischen Formeln abhängig.

Etwas Aehnliches müssen wir auch von den beiden grossen Gesinnungsgenossen Fechner's, Lotze und Wundt sagen. Diese drei Männer haben, wie in ihren äusseren Lebensverhältnissen, so auch in ihren philosophischen Anschauungen, wenigstens in der Methode der Forschung, viel Uebereinstimmendes. Alle drei von Beruf Aerzte, wurden durch ein tieferes Studium und Betrieb der Naturwissenschaften zur Philosophie geführt. Sie sind keine Feinde der Metaphysik, sondern werden in ihrer Forschung von dem richtigen Princip geleitet, dass die Speculation auf's innigste mit der exacten Beobachtung sich verbinden müsse, sie wollen gerade auf Grund der wissenschaftlichen Erfahrung zu einer höheren Weltanschauung gelangen. Aber keiner von ihnen hat es zu einem transscendenten Weltgrunde im vollen Sinne des Wortes gebracht, auch sie sind zu sehr in der Empirie, welche nun die moderne Geistesrichtung ganz und gar beherrscht, stecken geblieben.

Man kann jedenfalls diesen Männern hohe Anerkennung nicht versagen: ihre principielle Methode ist ganz sicher nicht zu verwerfen. Sie sind unbedenklich als die bedeutendsten Vertreter der ausserkirchlichen Philosophie in unserer Zeit anzusehen[1]); es ist ihnen wirklich ernst mit der Wahrheit, sie wollen eine befriedigende, dem Stande der Wissenschaft entsprechende Welterklärung gewinnen und bieten; hätten sie doch nur nicht so grosse Vorurtheile gegen die auf christlichem Standpunkte erwachsene Metaphysik gehabt, wie das wenigstens bei Wundt der Fall ist, der bei jeder Gelegenheit den Scholastikern etwas anzuhängen sucht.

Dagegen macht der Leichtsinn, mit welchem die modernsten Psychologen und Psychophysiker alle Metaphysik aus der Wissenschaft verbannen wollen, einen peinlichen und zugleich kläglichen Eindruck. Diejenigen freilich, welche die erbärmlichen, von der deutschen idealistischen Speculation zu tage geförderten Resultate vor Augen haben und darum in der Empirie eine festere Grundlage in der Wissenschaft suchen, werden von einem richtigen Gedanken geleitet; sie verfallen jedoch dabei in's entgegengesetzte Extrem. Jene

[1]) Auch Ed. v. Hartmann, dem man bedeutendes speculatives Talent nicht absprechen kann, benutzt die Naturwissenschaften, aber nur um sie seinen aprioristischen Einfällen dienstbar zu machen.

aber, welche nur Erfahrung gelten lassen wollen, weil es jetzt in den maasgebenden Kreisen zum guten Ton gehört, über Metaphysik sich lustig zu machen, sollten doch an den Früchten den Werth ihrer Methode erkennen: dieselbe hat viel grössere Uneinigkeit und Unsicherheit gebracht, als alle metaphysische Behandlung der Beobachtungsthatsachen.

Aber wenn die empirische, insbesondere die experimentelle Psychologie noch so viele schönen, sicheren Resultate festgestellt hätte: was hat denn die Erkenntniss dieser Thatsachen für einen höheren Werth, wenn sie uns nicht Aufschluss bietet über das Wesen des psychischen Geschehens, über den letzten Grund der seelischen Thatsachen, über den Zusammenhang von Leib und Seele?[1]) Was für einen philosophischen und überhaupt was für einen objectiven Werth hat eine „Psychologie ohne Seele?" Dass man sich derselben neuestens sogar rühmt, wie Fr. Jodl in seinem Lehrbuch der Psychologie, ist ein Zeichen tiefen Verfalles philosophischer Erkenntniss. Es zeugt aber auch von einer geringen ethischen Werthung des Höchsten und Nothwendigsten für den Menschen. Jedem Menschen, der es ernst mit dem Leben und seinen höheren Aufgaben nimmt, sollte doch nicht so leichtfertig die Seelenfrage aus dem Gebiete der strengen Wissenschaft weg in das des Glaubens, oder was man auf dieser Seite unter Glauben versteht, in das Gebiet des Gefühls und der Hoffnung verweisen. Wenn die Seelen-Wissenschaft darauf verzichtet, die Frage über die Natur der Seele, ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit in den Bereich ihrer Untersuchungen zu ziehen, dann gibt sie sich selbst als Wissenschaft und den Betrieb der Wissenschaft als ethische Aufgabe auf. Auch die feinsten Beobachtungen und scharfsinnigsten Messungen und Rechnungen über Schnelligkeit der psychischen Reaction, der Association usw. sind eitel Quark gegenüber der Unsterblichkeitsfrage. Freilich kann diese auf rein experimentellem Wege nicht gelöst werden: aber eben deshalb ist es freventlicher Leichtsinn, wenn man hier nur Empirie gelten lassen will. Einem jeden Forscher, der nur noch einen Funken von sittlichem und wissenschaftlichem Ernste besitzt, muss doch die Frage sich aufdrängen, ob aus den beobachteten Thatsachen sich nichts für das Wesen der Seele erschliessen lasse; auch für den experimentellen Psychologen sollte doch wohl

[1]) Vgl. L. Busse, Die Bedeutung der Metaphysik für Philosophie und Theologie. »Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik« (1897) 111. Bd., 1. Heft, S. 23 ff.

die wichtigste aller Fragen sein: Habe ich eine unsterbliche Seele oder nicht.[1])

IV.

Freilich kann man von unserer jetzigen empirischen Psychologie die Lösung solcher Fragen nicht erwarten: sie vermag ja noch nicht irgend eine Frage ihres ganz abgesteckten Gebietes, die Beschreibung des Seelenlebens, definitiv und einwurfsfrei zu beantworten. Nicht blos individuelle Meinungs-, Forschungs- und Ergebnissverschiedenheiten sind bei jedem Schritt zu verzeichnen, sondern es bestehen sehr ernste principielle Gegensätze zwischen den grossen sich bekämpfenden Parteien auf dem Gebiete der gepriesenen exacten Forschung.

Eine weite Kluft trennt die empirischen Psychologen inbetreff der Behandlung der Psychologie überhaupt, bezw. inbetreff der Auffassung des Verhältnisses zwischen psychischen und physiologischen Thätigkeiten. Die psychologische Richtung will die psychischen Thätigkeiten selbst beobachten und ihren Verlauf im Bewusstsein der wissenschaftlichen Behandlung unterwerfen, Andere wollen von den physiologischen Erscheinungen bezw. den Gehirnthätigkeiten ausgehen, und daraus die mit ihnen verbundenen psychischen Thätigkeiten kennen lernen. Erstere Richtung ist bis jetzt die vorherrschende, sie wird auch besonders von Wundt betont, aber er muss doch auch zwei seiner Schüler, Münsterberg und Külpe, unter den Vertretern der zweiten Richtung anführen, welche principiell und praktisch sehr entschieden von S. Exner und Flechsig[2]) vertreten wird.

Dieser Unterschied in der Behandlung der Psychologie ist so durchgreifend, dass Wundt davon die Definition über das Wesen der Psychologie abhängig macht. Er spricht sich darüber ausführlich in einer Abhandlung seiner »Philos. Studien« aus[3]):

Immer mehr, so führt er aus, entwickelt sich die Psychologie aus einem Zweige der Philosophie zu einer eigenen selbständigen, der Naturwissenschaft coordinirten Wissenschaft. Von dieser unterscheidet sie sich nicht nur durch die Verschiedenheit der Gegenstände, sondern auch der

[1]) Als C. Güttler in seiner Schrift: „Psychologie und Philosophie“ München 1896, den unsrigen verwandte Gedanken aussprach, erklärte F. Krüger in einer Gegenschrift: „Ist Philosophie ohne Psychologie möglich?“, die sich als Repräsentantin der Münchener Psychologenschule ausgab, Unsterblichkeit und Gottesbewusstsein seien keine wissenschaftlichen Fragen! (Vgl. »Philos. Jahrb.« 1897 S. 77.) — [2]) Die Grenzen geistiger Gesundheit und Krankheit. Leipzig 1896. — Die Localisation der geistigen Vorgänge. 1896. — [3]) 1896 (12. Bd.), S. 1 ff.: „Ueber die Definition der Psychologie“

Betrachtungsweise. Die Psychologie geht auf die unmittelbaren Erlebnisse, während die Naturwissenschaft von dieser subjectiven Seite der Wahrnehmungsobjecte principiell abstrahirt. Es stehen sich gegenwärtig zwei Definitionen der Psychologie gegenüber:

„Erste Definition. Die Thatsachen, mit denen alle Wissenschaften sich zu beschäftigen haben, sind »Erfahrungen« oder, sofern Erfahrungen von einem sie erlebenden Subjecte gemacht werden müssen, »Erlebnisse«. Solche Erlebnisse können entweder inbezug auf die ihnen objectiv zukommende wirkliche Beschaffenheit untersucht werden, — dies ist die Aufgabe der Naturwissenschaft. Oder sie können in ihrer Abhängigkeit von erlebenden Subjecten untersucht werden, — dies ist die Aufgabe der Psychologie. Nun weist die Naturwissenschaft nach, dass ein erlebendes Subject nach der ihm objectiv zukommenden wirklichen Beschaffenheit stets ein körperliches Individuum ist. Folglich hat die Psychologie die Erlebnisse in ihrer Abhängigkeit vom körperlichen Individuum zu untersuchen, und die Theorie der psychischen Vorgänge besteht in der Nachweisung ihrer Abhängigkeit von bestimmten körperlichen Vorgängen. Sondert man die Probleme der Psychologie in zwei Aufgaben: in die Zerlegung der Bewusstseinsinhalte in ihre Empfindungselemente und in die Untersuchung des causalen Zusammenhanges ihrer Elemente, so ist demnach nur die erste, vorbereitende dieser Aufgaben eine relativ selbständige, ihre zweite, endgiltige Aufgabe aber macht die Psychologie ganz und gar zu einem Anwendungsgebiet der Physiologie."

„Zweite Definition. Alle Erfahrung ist eine einheitliche, in sich zusammenhängende. Jede Erfahrung enthält nun zwei in Wirklichkeit untrennbar verbundene Factoren: die Erfahrungsobjecte und das erfahrende Subject. Die Naturwissenschaft sucht die Eigenschaften und wechselseitigen Beziehungen der Objecte zu bestimmen. Sie abstrahirt daher durchgängig, soweit dies vermöge der allgemeinen Erkenntnissbedingungen möglich ist, von dem Subject. Hierdurch ist ihre Erkenntnissweise eine mittelbare, und da die Abstraction von dem Subject hypothetische Hilfsbegriffe erforderlich macht, denen die Anschauung niemals vollkommen adäquat gerecht werden kann, zugleich eine abstract begriffliche. Die Psychologie hebt diese von der Naturwissenschaft ausgeführte Abstraction wieder auf, um die Erfahrung in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit zu untersuchen. Sie gibt daher über die Wechselbeziehungen der subjectiven und objectiven Factoren der unmittelbaren Erfahrung und über die Entstehung der einzelnen Inhalte der letzteren und ihres Zusammenhanges Rechenschaft. Die Erkenntnissweise der Psychologie ist demnach im Gegensatze zu der der Naturwissenschaft eine unmittelbare, und insofern sie die concrete Wirklichkeit selbst, ohne Anwendung abstracter Hilfsbegriffe das Substrat ihrer Erklärungen ist, eine anschauliche. Hieraus folgt, dass die Psychologie eine der Naturwissenschaft coordinirte Erfahrungswissenschaft ist, und dass sich die Betrachtungsweisen beider in dem Sinne ergänzen, dass sie zusammen erst die uns mögliche Erfahrungserkenntniss erschöpfen."

Erstere Definition verwirft Wundt:

„Sie beruht erstens auf einer logischen Begriffsvermengung, die nach der üblichen Terminologie der Fehlschlüsse als die Verbindung einer *quaternio*

terminorum mit einer *petitio principii* betrachtet werden kann. Sie widerspricht zweitens der thatsächlichen Entwickelung und infolge dessen auch der realen Bedeutung der naturwissenschaftlichen Forschung. Sie verfehlt drittens die wirkliche Aufgabe der Psychologie und leistet daher nichts für die psychologische Erkenntniss. Sie entpuppt sich endlich viertens ihrer Tendenz nach als ein Versuch, die Psychologie in die Dienstbarkeit der Metaphysik zurückzuführen, da ihre logische Begründung keine voraussetzungslose ist, sondern das materialistische System mindestens in dem Sinne voraussetzt, dass es der Untersuchung des Zusammenhanges der psychischen Erscheinungen zugrunde zu legen sei. Diese letztere Beschränkung muss deshalb hinzugefügt werden, weil die Anhänger dieser Richtung im allgemeinen darüber einig sind, dass nur die Verbindungen der psychischen Elemente, nicht aber, wie der eigentliche Materialismus behauptet, die Elemente selbst aus physischen Vorgängen zu erklären seien. Es soll daher auch im folgenden diese eigenthümliche Spielart des Materialismus mit dem von einigen seiner Vertreter selbst gewählten Namen des »psychophysischen Materialismus« bezeichnet werden.“

Sodann vertheidigt der Vf. die obige zweite Definition der Psychologie.

Auch unter den Vertretern der psychologischen Betrachtungsweise haben sich zwei grosse Parteien gebildet. Die Constatirung der Bewusstseinsthatsachen und ihres Zusammenhanges kann nämlich schon durch Selbstbeobachtung erreicht werden, man kann dazu aber auch das exacte Experiment zu Hilfe nehmen. Die Vertreter der experimentellen Psychologie sind nun vielfach von ihrer neuen Methode so eingenommen, dass sie der Selbstbeobachtung allen Werth absprechen. Dagegen verhalten sich die älteren und auch nicht wenige von den jüngeren Psychologen ziemlich skeptisch gegen das psychologische Experimentiren und stützen sich nach wie vor auf das unmittelbare Zeugniss des Bewusstseins.[1])

Beide extreme Richtungen schiessen über das Ziel hinaus. Man kann ganz gewiss sehr viele und fundamentale innere Thatsachen durch blose Selbstbeobachtung, zumal wenn dieselbe mit gehöriger Vorsicht vorgenommen wird, constatiren; auf diese Weise hat die ältere Psychologie all' ihr Erfahrungsmaterial gewonnen und daraus wichtigere Schlüsse gezogen für den Zusammenhang, das Wesen und die letzten Ursachen der seelischen Erscheinungen, als dies die experimentelle Psychologie vermag. Es gibt und gab eine empirische Psychologie und darauf gestützt eine rationale, ohne dass experimentell beobachtet zu werden brauchte.

Es ist ja auch von vornherein einleuchtend, dass, wenn das unmittelbare Bewusstsein von inneren Thatsachen keine Gewissheit bietet,

[1]) Vgl. Th. Elsenhans, Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie. 1897.

solche überhaupt nicht zu gewinnen ist. Speciell, wenn die Selbstbeobachtung unzuverlässig ist, dasselbe in noch höherem Grade vom Experimente gilt. Denn die Ergebnisse des Experimentes müssen durch Selbstbeobachtung aufgefasst werden, das Bewusstsein, d. h. bewusste Thätigkeiten werden ja meist dem Experimente unterworfen.

Um z. B. das Gesetz von der genaueren Abhängigkeit der Empfindungsstärke von der Reizstärke festzustellen, wird in der Weise experimentirt, dass man zusieht, welches Gewicht zu einem gegebenen hinzugefügt werden muss, bis man einen Zuwachs der Schwere fühlt. So oft ich dieses wiederhole, muss mir die unmittelbare Selbstbeobachtung sagen, dass ich die Empfindung eines stärkeren Zuges oder Druckes habe. Also nicht blos ein oder das andere Mal wie bei der Selbstbeobachtung, sondern viele tausend Mal muss bei jedem Experimente die Selbstbeobachtung zu Hilfe genommen werden.

Wir geben darum Wundt gerne zu, dass das Experimentiren eigentlich erst lehre, richtig Selbstbeobachtung anzustellen. Das beweist aber nicht gegen, sondern für letztere. Denn wie gezeigt, ist alles Experimentiren auf psychologischem Gebiete nur durch Selbstbeobachtung möglich. Diese wird freilich mehr geschärft, geübt, vervollkommnet durch ihre systematisch fortgesetzte Anwendung und Controlirung der eigenen inneren Erfahrung. Man wird da leichter auf die Fehler aufmerksam, welchen eine zu oberflächliche Selbstbeobachtung verfällt.

Darum können wir demselben Psychologen wohl zugeben, dass das Experiment die Selbstbeobachtung in manchen Stücken corrigirt hat. Ohne genauere Prüfung sagt uns die Selbstbeobachtung, dass die Empfindung gleichzeitig mit der Application des Reizes eintritt: das Experiment hat aber unzweideutig gelehrt, dass ein Bruchtheil einer Secunde z. B. zwischen dem Nadelstich am Finger und der Schmerzempfindung verstreicht. Nach der Selbstbeobachtung glauben wir die zwei Arme gleichzeitig zu erheben: das Experiment zeigt, dass ein Arm immer etwas voraus ist. Nach der Selbstbeobachtung halten wir den Klang für ein einfaches psychisches Gebilde: das Experiment setzt seine Zusammensetzung aus Grund- und Theiltönen ausser allen Zweifel.

Gewiss, aber auch dies vermag doch das Experiment nur auf Grund der Selbstbeobachtung: ist diese also unzuverlässig, dann auch das Experiment und dessen Ergebniss. Man muss eben unterscheiden zwischen Selbstbeobachtung und Selbstbeobachtung, und wiederum

zwischen unmittelbarer Beobachtung und Unterscheidung. Die naive, weniger sorgfältige, von Hilfsmitteln nicht unterstützte Beobachtung kann durch eine sorgfältigere, auf mögliche Fehler Rücksicht nehmende, oft wiederholte und von Instrumenten und anderen Kunstgriffen unterstützte Beobachtung verbessert werden. Man muthet der directen Beobachtung auch zuviel zu, wenn sie Intervalle von kleinster Dauer, wie die zwischen Reiz und Empfindungseintritt, unterscheiden soll, wenn sie Theiltöne aus einer innigst verschmolzenen Klangmasse herausheben soll.

Das soll also nicht in Abrede gestellt werden, dass die psychologische Beobachtung viel durch das Experimentiren und überhaupt durch die neueren Methoden gewonnen hat, und jeder, dem es um Erforschung des Seelenlebens ernst ist, wird sich über den regen Eifer freuen, mit dem allüberall diesseits und jenseits des Oceans die psychophysischen Apparate in Bewegung gesetzt werden, wenn dabei auch viel Uebertreibung wie bei allen neuen Methoden mit unterläuft. Ich selbst habe die Fechner'schen „Elemente der Psychophysik“ mit ihrer exacten mathematisch naturwissenschaftlichen Methode mit Begeisterung begrüsst, mit dem regsten Interesse studirt und ausführliche Referate darüber in einer längeren Reihe von Artikeln in »Natur und Offenbarung« geliefert. Auch die weitere Entwickelung der Psychophysik durch Wundt und seine Schüler habe ich mit demselben Interesse verfolgt und theils in »Natur und Offenbarung«, theils in dem »Philosophischen Jahrbuche« [1]) einem weiteren Leserkreise zugänglich zu machen gesucht. Bis zur Stunde liefert das »Philosophische Jahrbuch« in seiner Zeitschriftenschau gerade aus den der experimentellen Psychologie gewidmeten Fachschriften die ausgedehntesten Auszüge. Unser „Lehrbuch der Psychologie“ liefert doch den überzeugendsten Beweis, dass wir nicht mit Befangenheit der exacten Psychophysik gegenüber stehen: wo immer ein gesichertes Resultat derselben aufgefunden wurde, ist es aufgenommen und zur Bestätigung der durch die Selbstbeobachtung und Analyse der Thatsachen gewonnenen Ergebnisse verwerthet; manche selbst noch recht hypothetische Entdeckungen sind, weil sie zur Aufhellung dunkler Punkte zu dienen scheinen, aufgenommen worden.

Allerdings die Hoffnungen, welche Fechner und wir mit ihm auf das Experiment in der Psychologie gesetzt, haben sich nur sehr schwach erfüllt: es sind äusserst wenige Punkte, welche als sicheres

[1]) 5. Bd. (1892) S. 42 ff., 7. Bd. (1894) S. 381 ff., 8. Bd. (1895) S. 20 ff.

Ergebniss hingestellt werden können, bedeutendes Licht haben sie in die Fragen des Seelenlebens nicht gebracht, inbezug auf die meisten Probleme herrscht ärgere Unsicherheit und Meinungsverschiedenheit als ehedem. Und darum — das ist es, was uns hier vor allem beschäftigt — hat die moderne Psychologie auch in ihrer exactesten Form nicht den mindesten Grund, die Metaphysik als etwas Ueberflüssiges, Unsicheres, dem Streite ausgesetztes zu verachten und aus der Wissenschaft ganz zu verbannen.

V.

Auf einen anderen Grund der Unentbehrlichkeit der Metaphysik in der Psychologie weist der amerikanische Psycholog James hin, der wie kein anderer Ausländer unter den deutschen Psychologen höchste Anerkennung gefunden, den Fr. Jodl so oft citirt, und dem er grossen Scharfsinn zuerkennt, selbst wo er, wie in der Frage vom Verhältniss vom Psychischen zum Physischen von ihm abweicht[1]), dessen Analyse des Bewusstseins Cornelius geradezu klassisch nennt.[2]) James, obgleich ganz und gar auf dem Boden der Erfahrung nach den strengsten Forderungen der modernen Wissenschaft stehend, erklärt, dass, wenn man alle Metaphysik aus der Psychologie ausscheiden wolle, das Gebiet der letzteren in's unbegrenzte sich erstrecken müsse. Und dies führt uns zurück auf den zweiten der eben im Eingange dieses Aufsatzes bezeichneten auffallenden Erscheinungen der neuesten Psychologie: sie nimmt alle Wissenschaften theils dienend in sich auf, theils löst sie dieselben in Psychologie auf: die Fragen, welche sonst der Logik, Ethik, Metaphysik, Religionswissenschaft zufielen, werden der Psychologie zugewiesen. Da wäre nun der von James gerügte Nachtheil: die allzu grosse Ausdehnung der Psychologie, der geringere; viel schlimmer ist es, wenn man allen jenen Wissenschaften ihre eigene objective Geltung entziehen und lediglich als Bewusstseinserscheinungen begreifen will.

Freilich muss auch ersteres bange Besorgniss einflössen, da das ganze Feld gar nicht mehr, nicht einmal von einem Psychologen von Fach, bewältigt werden kann, und selbst auf dem eigentlichen psychologischen Gebiete die Detailforschung bereits eine Ausdehnung gewonnen hat, dass man Mühe hat, noch eine Uebersicht über Alles zu gewinnen.

[1]) Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart 1896. S. 62. — [2]) Psychologie. Leipzig 1897. S. IV.

Auf ihrem eigenen Gebiete hätte die Psychologie überreiche Arbeit, und nur durch Arbeitstheilung ist das mannigfache und ausgedehnte Detail, das sie sich zur Aufgabe gestellt hat, zu bewältigen. Nicht blos die Menschenseele, sondern bereits auch die Thierseele wird zum Gegenstand der Psychologie gemacht. Es gibt nicht nur eine Individual-, sondern auch eine Völkerpsychologie, welche die Volksseele, Religion (Mythus), Sprache und Sitten der Völker erforscht. Oben (S. 2.) lasen wir unter den Münchener Vorträgen auch einen über Psychologie der Gesellschaft, welcher sich in Frankreich die *„Psychologie des foules“* von G. Lebon anschliesst. Es gibt eine Psychologie des Weibes, eine Kinderpsychologie, eine Psychologie der Suggestion und der verschiedenen Psychosen, eine Psychologie für einzelne Sinne: Tonpsychologie, Psychologie des Geschmackssinnes, des Geruchssinnes, eine Blindenpsychologie, eine Psychologie des Humors, des Interesses, des Schönen und der Kunst, des Schreibens, der Begabung, des Genies, des Traumes, der Sprache, des Rythmus, des Zeitbewusstseins; die Gefühle haben ihre eigene Psychologie, ja eine jede besondere Leidenschaft, wie der geschlechtlichen Triebe und deren Entartungen (*Psychopathia sexualis*), eine Psychologie des Verbrechens, der Melancholie usw. Es gibt eine Psychologie sogar für die verschiedenen Individualitäten, welche man in Frankreich *„Characterologie“* genannt, wofür aber in Deutschland, da die Individualpsychologie den Gegensatz zur Völkerpsychologie bildet, die Benennung „Differentialpsychologie“ vorgeschlagen wurde.

Diese Benennung scheint allerdings recht bezeichnend: die einzelnen Forschungsgebiete haben sich so stark differenzirt und sind bisweilen zu solchem Kleinkram gekommen, dass die unendlichen kleinen und vielen Differentiale durch eine kräftige Integration zu keinem einheitlichen Gesammtergebniss mehr zusammengefasst werden können.

Diese eingehende Detailforschung wäre gewiss sehr zu billigen, wenn sie nicht principiell alle höheren Richtpunkte, welche die Metaphysik bietet, ausschlösse: sie könnte durch die Metaphysik viel gewinnen, namentlich eine einheitliche Richtung auf bestimmte Endziele bekommen und so zu einer wirklich wissenschaftlichen Erfassung des Seelenlebens führen.

Aber freilich, auch hier beobachtet man, dass die so sehr gepriesene Empirie wieder ihre eigene Metaphysik befolgt, nach aprioristisch aufgestellten Hypothesen den Thatbestand erklärt und be-

urtheilt. Die moderne Thierpsychologie z. B. verfolgt den offenen Zweck, dem Thiere Verstand und menschliche Gefühle zuzueignen, und so für die Abstammungslehre Stützen zu finden; in seiner Psychologie des Verbrechers, des Weibes sucht Lombroso seine Hypothese von dem Rückschlage des Verbrechers auf einen Urtypus, die Inferiorität des Weibes usw. zu begründen. Die Psychologie der Gefühle von Sergi, Lange u. A. will den rein physiologischen Ursprung derselben, ihren Sitz im vasomotorischen System, speciell im Kleingehirn nachweisen. Die Psychologie der Gesellschaft greift auf die thierischen Instincte und die daraus resultirenden Horden- und Schwärmebildung zurück, sodann auf die rohesten Instincte eines von der Abstammungslehre erdichteten Urmenschen.

Selbst die Kinderpsychologie, welche so geeignet erscheinen möchte, empirisch den Gang des Seelenlebens, seine Anfänge und allmähliche Entwickelung gleichsam anschaulich uns vor die Augen zu stellen, muss einer aprioristischen Speculation dienen. Wir besitzen ja bereits eine Litteratur über die Seele des Kindes. Die bedeutendsten Vertreter des Gebietes dürften wohl Preyer[1]) und Baldwin[2]) sein. Ihre Arbeiten und deren Erfolge fanden an H. Eber eine sehr abfällige Kritik, nicht blos wegen der verkehrten Methode, sondern auch wegen der von ihnen gemachten aprioristischen Annahmen. Preyer findet bereits Verstandesmomente in den ersten Aeusserungen des Kindes, wie überhaupt seine Construction der Kinderseele eine logische ist. Baldwin ist ganz und gar von darwinistischer Metaphysik voreingenommen und erklärt die Entwickelung der Kindesseele biogenetisch: ihre einzelnen Stadien sollen auf einander folgenden Stufen des Thierreichs entsprechen. Um die speculativen Tendenzen Baldwin's zu charakterisiren, reicht hin zu bemerken, dass „er für die Entwickelung des Themas dieses Buches tief und dauernd verpflichtet ist Herbert Spencer und dem tief beklagten George John Romanes", während freilich seine eigenen „metaphysischen Ansichten" auf einen „ethischen oder spirituellen Idealismus" gehen (Vorwort). Eber hält die ganze Beobachtungsmethode für verfehlt: vor dem Gebrauch der Sprache haben die Bewegungen des Kindes nur physiologische Bedeutung, psychologisch sind sie nicht eindeutig bestimmt, es muss die eigene Auffassung hineingedeutet werden. Er verlangt daher von einer

[1]) Die Seele des Kindes. 1895. — [2]) Mental development in the child and the race. Die Entwickelung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse. Uebersetzt von Arnold und E. Ortmann. Berlin 1898.

wirklich empirischen, also hier genetischen Methode: „*a*) zwar im allgemeinen die psychische Entwickelung des Kindes in aufsteigender Linie zu verfolgen, es wird aber eine verhältnissmässig objective, mit entsprechenden Bewusstseinsdaten belegte erklärende Darstellung der Entwickelung des Kindes erst vom Gebrauche der articulirten Sprache an möglich sein; *b*) sie wird dagegen auch auf Grund so gesammelter Thatsachen und der hierbei gefundenen Entwickelungsgesetze die Entwickelung rückwärts verfolgen können, und es wird ihr, wie wir glauben, erst auf dieser Grundlage möglich sein, auch eine verhältnissmässig objective Deutung der Bewusstseinsvorgänge auch des Säuglingsalters zu geben. Sieht sie hiervon ab, so bleibt ihr nur übrig, Annahmen von ganz hypothetischer Natur als Ausgangspunkte zu nehmen!“ [1])

Dagegen erklärt freilich Th. Ziehen in der Vorrede zur deutschen Uebersetzung des Baldwin'schen Werkes, dass es auch die letzten Wölkchen der „speculativen Nebel“ in Deutschland verscheuche. Preyer's Arbeiten gälten einem Kinde, die Baldwin's dem Kinde. Ihm „gebührt das Verdienst, zuerst diese Vorarbeiten zusammengefasst und in engem Zusammenhang mit der physiologischen Psychologie der Erwachsenen eine physiologische Psychologie des Kindes versucht zu haben. Der Versuch ist gelungen!“ Freilich im Zusammenhang mit dem Darwinismus hat er sie gebracht, mit dem dichtesten speculativen Nebel eines geradezu unbegreiflichen Aberglaubens, mit der leichtsinnigsten Vermenschlichung des Thieres und Verthierung des Menschen, wie sie sich Romanes zur Lebensaufgabe gemacht, umgeben. Indes zur Ehre der Wissenschaft sei es gesagt, dass Baldwin sich selbst beklagt, seine Kritiker hätten gar zu sehr mit der biologischen Theorie der „organischen Nachahmung“ sich beschäftigt. Er wünschte, sie hätten mehr Gewicht auf die folgende psychologische Seite legen sollen.“ Aber damit würde die Sache noch viel schlimmer. Eine Abstammung des Menschen vom Thiere nach seiner körperlichen Seite wäre nicht so unmöglich als die Entwickelung des thierischen Seelenlebens zu dem geistigen, wie es Baldwin mit Romanes behauptet.

Doch wollen wir die Verdienste der Kinderpsychologen, insbesondere Baldwin's, nicht bemängeln, wenn wir auch die grossen Erwartungen Ziehen's für alle Lebensverhältnisse, insbesondere für die Pädagogik nicht theilen können; wir wollen auch nicht der abfälligen

[1]) „Zur Kritik der Kinderpsychologie mit Rücksicht auf neuere Arbeiten“ »Philos. Studien« von Wundt. 12. Bd. (1896) S. 578 ff.

Kritik, welche Wundt's »Philos. Studien« darüber fällen, unbedingt zustimmen; nur das müssen wir auch hier wieder constatiren: erstens die angebliche reine Erfahrung ist eitel Wahn, sie wird auf jedem Schritt und in ihrer ganzen Tendenz von aprioristischen, rein speculativen Hypothesen beeinflusst; zweitens die Resultate dieser exacten Forschungen haben nicht jene Sicherheit, können nicht allgemeiner Anerkennung sich rühmen, deren die alte verpönte metaphysische Speculation sich erfreute. Sogar in der Methode und Fragestellung gehen die Meinungen auseinander, auf einem Gebiete, das so ganz das Terrain für exacte Beobachtung und genetische Erklärung zu sein schien.

VI.

Trotz der verhältnissmässig geringen Erfolge auf eigenem Gebiete hat die moderne empirische Psychologie die Zuversicht, dass sie auch die Grundlage für alle anderen Wissenschaften zu legen, ja dieselben sogar ersetzen und in sich aufnehmen könne.[1])

Ersteres hat allerdings seine relative Berechtigung: im Grunde entstammen alle Wissenschaften, die Geisteswissenschaften nicht nur, sondern selbst die Naturwissenschaften dem Grunde des Seelenlebens, auf dasselbe müssen ihre letzten Wurzeln zurückgreifen. Und da entfaltet sich wirklich ein weites Feld für die psychologische Forschung. Auch die christliche Psychologie kann hier manches ergänzend nachtragen, was der alten Philosophie fehlt. Diese war ganz und gar auf das Objective gerichtet und hat damit allerdings viele Klippen vermieden, welche dem neueren Subjectivismus so verhängnissvoll geworden sind. Eine Wiederaufnahme der alten sokratischen und aristotelisch-scholastischen Philosophie darf aber nicht, wie dies manchmal jetzt geschieht, einfach die überlieferten Begriffe analysiren, sondern muss auch ihren psychologischen Ursprüngen nachgehen. Indem sie sich den modernen Psychologismus zu nutzen macht und mit dem alten Ontologismus verbindet, wird sie ein harmonisches Ganzes schaffen und ein adäquateres Weltbild gewinnen.

Von diesem Standpunkte aus betrachtet haben Arbeiten ihren Werth wie die von H. Gomperz: „Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen", oder „Die Urtheilsfunction" von Jerusalem, welche das Urtheil auch einmal von ihrer psychologischen Seite betrachtet, „Die Vieldeutigkeit

[1]) A. Marty definirt die Philosophie geradezu als „jenes Wissensgebiet, welches die Psychologie und alle mit der psychischen Forschung nach dem Princip der Arbeitstheilung innigst zu verbindenden Disciplinen umfasst." — „Was ist Philosophie?" Inauguralionsrede. Prag 1897.

des Urtheils“ von A. Stöhr, „Psychologische Studien zur elementaren Logik“ [1]) von E. G. Husserl, „Die psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken“ [2]) von B. Erdmann, „Ueber den psychologischen Ursprung der Poesie und Kunst“ [3]) von M. J. Monrad, „Zur Natur und Entstehungsgeschichte der ethischen Erscheinungen und Werthe“ [4]) von E. Wachter, „Beiträge zur Lehre von den Werthungen“ [5]) von J. Cohn, „Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie“ von Meinong (1894), „Zur Psychologie der Metaphysik“ von Lehmann, „Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ [6]) von G. Thiele, „Theosophie oder psychologische Religion“ [7]) von M. Müller usw.

Aber leider müssen wir beobachten, dass man sich nicht damit begnügt, die psychologischen Wurzeln der verschiedenen Wissenschaften in der menschlichen Seele aufgezeigt zu haben, sondern man gelangt thatsächlich über Psychologie nicht hinaus oder erklärt geradezu die übrigen Wissenschaften als Bestandtheile der Psychologie. So Th. Elsenhans die Logik in der Abhandlung „Das Verhältniss der Logik zur Psychologie“: „Die Logik ist grundsätzlich betrachtet ein Theil der Psychologie!“ Denn das mit Logik als Wissenschaft bezeichnete Gebiet ist „nur insoweit Wissenschaft, als es der Verarbeitung einer bestimmten Gruppe geistiger Vorgänge dient!“ [8]) A. Stöhr kommt in der erwähnten Schrift beispielsweise zu dem Resultat, dass die Erwartung ein Gefühl, also eine Empfindung, also auch das Erwartungsurtheil ein Gefühl sei. (!) Ganz entschieden machen die Associationspsychologen die Logik zu reiner Psychologie. Denn nach ihnen ist der nothwendige logische Zusammenhang z. B. zwischen Antecedens und Consequens eines Syllogismus lediglich eine durch Gewöhnung bezw. Vererbung hergestellte Association von Vorstellungen. Sogar der logische Algorithmus wird, wie ein Meister desselben, Frege beklagt, von Psychologie überschwemmt. Kein Wunder: selbst die Mathematik wird lediglich als Bewusstseinserscheinung behandelt. Wenigstens G. F. Lipps kommt in seinen „Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik“ [9]) zu folgendem Ergebniss:

[1]) »Philos Monatshefte« 1894 S. 159 ff. — [2]) »Archiv f. system. Philosophie« 1896 S. 353. — [3]) Ebend. 1895 S. 347 f. »Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos.« 1896 S. 302 f. — [4]) »Archiv f. system. Philos.« 1895 S. 38 ff. — [5]) »Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik« (1897) 110. Bd, 2. Heft, S. 219 ff. — [6]) Berlin 1895. — [7]) Deutsch von Winternitz 1895. — [8]) »Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik« (1896) 109. Bd., S. 195 ff. — [9]) »Philos. Studien« (1893) 9. Bd., 3. Heft, S. 358 ff.

„Es liegen somit die Thatsachen, auf welchen die Ordnung der Bewusstseinsinhalte im Bewusstsein beruht, der Mathematik zu grunde. Sie scheiden sich in solche, welche die logische Ordnung, und in solche, welche die anschauliche, zeitlich-räumliche Ordnung der Bewusstseinsinhalte im Bewusstsein vermitteln. Infolge dessen ist die Untersuchung der logischen und zeitlich-räumlichen Ordnung der Bewusstseinsinhalte im Bewusstsein als ihrem logischen und zeitlich-räumlichen Träger als Aufgabe der Mathematik zu bezeichnen."

Die Mathematik ist also lediglich Bewusstseinswissenschaft d. h. Psychologie. Auch die Kunst, das Schöne geht aus der psychologischen Untersuchung und Begründung desselben vielfach als etwas rein Subjectives hervor. K. Lange, der mit der psychologischen wieder die entwicklungsgeschichtliche (!) Betrachtung verbindet, und die Kunst mit K. Groos aus dem Spielen der Thiere ableitet, erklärt die „bewusste Selbsttäuschung" als Kern des künstlerischen Genusses: „Der Kunsttrieb ist der durch die Intelligenz unter Hinzutritt der natürlichen Auslese ausgearbeitete, verfeinerte und vermannigfaltigte Spielinstinct." Dies führt denn zu einer echt psychologisch-darwinistischen Definition der Kunst: „Kunst ist die Fähigkeit des Menschen, sich selbst und anderen auf dem Boden der bewussten Selbsttäuschung einen Genuss zu bereiten, der durch die Erweiterung und Vertiefung der menschlichen Anschauungen und Gefühle, die er bewirkt, zur Erhaltung und Verbesserung der Art beiträgt."[1]) Das nennt man reine Erfahrung ohne alle Metaphysik. Nach K. Groos nämlich ist „die um ihrer selbst willen ausgeübte innere Nachahmung das edelste Spiel, das der Mensch kennt."[2]) Der ästhetische Genuss hängt nach diesem Autor von dem activen inneren Nachbilden oder Nachahmen des äusserlich Gegebenen ab. Darnach ist die Schönheit etwas rein Psychologisches, das auch bei der Nachbildung des objectiv Hässlichen erzielt werden kann, ja nach Schasler hat das Kunstschöne in seinen wichtigsten Erscheinungen gerade das Hässliche zum Gegenstand.

Viel verhängnissvoller gestaltet sich die rein psychologische Betrachtung für die Ethik und für die Beurtheilung des Werthes der Sittlichkeit. J. Cohn beginnt jene citirte Abhandlung über die Werthungen sogleich mit einer „entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung in der Psychologie" und stellt als Ausgangspunkt fest, „dass in jedem schematisch vorgestellten seelischen Vorgange ein Gefühl (der Lust

[1]) »Zeitschrift f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg.« (1897) 14. Bd., S. 242 ff.: „Gedanken zu einer Aesthetik auf entwickelungsgeschichtlicher Grundlage." — [2]) „Aesthetisch und Schön." »Philos. Monatsh.« (1893) S. 531 ff.

und Unlust) eingeht, welches zu einer positiven oder negativen Werthung eines Empfundenen führt“

Ebenso erklärt E. Wachter, indem auch hier wieder der unvermeidliche Darwinismus die Erfahrung beherrscht, die Moral für etwas durchaus Relatives: Jede Rasse, jede Zeit hat ihre eigene Sittlichkeit; aber die allgemeine Grundlage ist, wie auch im Thierreiche, die Herrschaft der Gewalt:

„Dieselben Erscheinungen, welche der menschlichen Moral unterstehen, sind durch die ganze Thierwelt ausgebreitet. Das ausnahmslose Gesetz dieses Reiches, wie das der Natur überhaupt, ist die Herrschaft und Anerkennung des Stärkeren. ... Selbstsucht, Nützlichkeit bilden die treibenden Kräfte“

Die subjective Lust ist im Grunde das Motiv und das höchste Princip einer solchen Sittlichkeit, mag man es auch mit anderen Namen: Menschenwohl, allgemeiner Nutzen, Fortschritt, Mitleid, Wohlwollen usw. nennen. In demselben Sinne wie Wachter erklärt auch L. Stein[1]):

„Eine psychologische und historische Analyse des Eigenthumsbegriffes dürfte zur Evidenz darthun, dass der Eigenthumsbegriff nicht stabil, sondern labil ist“

Verhängnissvoller noch wird die psychologische Behandlung der Wissenschaft im modernen Sinne für die Religion. Man will nicht blos den psychologischen Wurzeln der Religion nachspüren, sondern macht es sich geradezu zur Aufgabe, die Religion als rein psychologische Erscheinung zu begreifen. Religion und religiöses Gefühl ist für die meisten Atheisten gleichbedeutend. Da man nämlich die allgemeine Thatsache der Religion fortan nicht mehr leugnen kann, muss man ihr doch irgend welche Wahrheit und Realität zuerkennen. Da thut denn die Psychologie, angeblich als Erfahrung, in Wirklichkeit die von Abneigung gegen alles Uebersinnliche, insbesondere gegen einen persönlichen Gott im Sinne des Theismus die besten Dienste. Selbst M. Müller, der so grosse Anstrengungen gemacht, den objectiven Werth der Religion darzuthun, der in seiner „Physischen“ und seiner „Anthropologischen“ Religion nicht zu verachtende Momente für die Existenz eines Gottes beigebracht hat, bleibt doch in dem Werke, das die Religionswissenschaft krönen soll, in der „Psychologischen Religion“ in der Psychologie stecken, er kommt über einen Gott in der Brust nicht hinaus. Die höchste Weisheit, zu der es das Menschengeschlecht in Indien gebracht, besteht in der Erkenntniss: „Das (das Brahman) bist Du“; das Selbst der Menschen führt zum

[1]) „Die Wandlungsformen des Eigenthumsbegriffes“ »Archiv für system. Philos« (1895) S. 254 ff.

Selbst der Selbste, mit welchem das erstere von Anfang Eins ist; nur das „Nichtwissen", der Trug, die *Maja* kann den Schein der Unterschiedenheit hervorrufen. Zu diesem Ergebniss gelangt nun freilich M. Müller nicht durch Ausschluss der Metaphysik, sondern gerade umgekehrt durch seine unbegreifliche Bewunderung für die phantastische abenteuerliche Speculation der Vedanta-Philosophie. Aber man sieht doch, was alles als Ergebniss psychologischer Betrachtung geboten wird, und im Princip macht es keinen Unterschied, ob die Psychologen der reinen Erfahrung sich von indischen oder kritischen Speculationen, ob von der morgenländischen oder der abendländischen Alleinslehre leiten lassen.[1])

VII.

Denn das ist der eigentliche letzte und tiefste Grund der Abweisung der Metaphysik und Betonung der reinen Erfahrung in der modernen Psychologie und in der Philosophie überhaupt: Monismus in der Weltanschauung im Grossen, Monismus im Mikrokosmus ist das Zauberwort der modernen Wissenschaft. Dass nun die seelischen Zustände nicht auf körperliche Functionen zurückgeführt werden können, sieht man nach und nach ein, der Materialismus hat einen übelen Klang bekommen; darum müsste, wenn noch irgend welches metaphysische Princip Geltung hat, geschlossen werden: Also muss ein psychisches Subject neben dem körperlichen angenommen werden. Weil ein solches aber nicht zugegeben werden darf — das wäre ja Dualismus —, erklärt man, die Psychologie müsse sich auf die vollständige Beschreibung der inneren Erfahrung beschränken. Aber die Natur ist stärker als der verkehrte Wille der Menschen. So ganz ohne alle Erklärung der Thatsachen und ihres Zusammenhanges kann auch eine extrem antimetaphysische Psychologie sich nicht präsentiren: die Vernunft verlangt gebieterisch nach einem Woher? und Warum? Darum stecken alle Empiristen, wie wir sehen, bis auf den Hals in der Metaphysik, und muss jeder von einem anderen es sich vorwerfen lassen.

Aber man braucht auch nur die verschiedenen Schattirungen dieses Empirismus anzusehen, so springt ja sofort die metaphysische

---

[1]) Den Standpunkt des Empiriokriticismus in der Religion führt consequent, d. h. bis zur Absurdität, E. Koch, „Die Psychologie in der Religionswissenschaft" 1896, durch.

Begründung zu tage. Ist es nicht Metaphysik, wenn Wundt, Paulsen, Rehmke u. A. behaupten, die psychischen Erlebnisse seien selbständige in sich bestehende Wesen ohne substantialen Träger? Ist es nicht Metaphysik, wenn Avenarius von den Schwankungen des Systems *C* alle Vitalreihen ableitet? Ist es nicht Metaphysik, wenn man einen Parallelismus der psychischen und der körperlichen Zustände ohne gegenseitigen Einfluss lehrt? Diese Metaphysik ist nun erst recht dualistisch, da zwischen beiden Zustandsreihen gar kein causaler und kein substantialer Zusammenhang besteht. Freilich die Einheit beider in einem höheren Dritten führt zu einem Monismus, aber zu einem pantheistischen, der von einer gesunden Metaphysik als ein Knäuel von Absurditäten dargethan wird. Wieder liegt eine Verquickung darwinistischer Speculation mit einer materialistischen Metaphysik vor, wenn Fr. Jodl unter heftigem Protest gegen Materialismus und Hylozoismus auf die alte Frage, ob Materie denken könne, antwortet:

„Zwischen den einzelnen organischen Stoffen, aus denen unser Nervensystem besteht, und der Structur und Function dieser Stoffe, welche einen Menschen lebensfähig macht, liegt nichts Geringeres, als die ganze Entwickelungsgeschichte der organischen Welt — eine durch ungezählte Generationen fortgesetzte Anpassung und Umbildung einfachster Nervenorgane durch die sie umgebende Natur, eine beständige Summation von Wirkungen. Die sogen. Materie, auf welche ein Reiz wirkt, der ein organisches Wesen trifft, ist in Wahrheit Geist — nur darf man keinen Augenblick vergessen, dass auch dieser sogen. Geist in Wahrheit Materie ist“ [1])

Diese Metaphysik erhebt sich aber noch zu kühnerem Aufschwung und bietet zugleich ein bequemes Mittel, sich den Schöpfer vom Halse zu schaffen. Als letzten Grund nämlich, dass jetzt im Menschen psychische und physische Zustände neben einander herlaufen, braucht man mit Jodl blos eine solche ursprüngliche Disposition und Anlage des Weltalls vorauszusetzen, dass nach bestimmter Entwickelung nun beide thatsächlich neben einander auftreten!

Das ist also ganz einleuchtend: mit der rein erfahrungsmässigen Psychologie ist es eitles Gerede: man gibt vor, alle Metaphysik ausschliessen zu wollen; thatsächlich beherrscht Metaphysik die ganze psychologische Forschung von ihrem Beginn bis zu ihren Ergebnissen. Man will eben eine solche Metaphysik nicht, welche zu der Annahme eines Gottes und einer unsterblichen Seele führt. Statt dieser soliden auf die einleuchtendsten Vernunftprincipien und auf die wahren Thatsachen gestützten Metaphysik setzt man phantastische Speculationen,

[1]) Lehrbuch der Psychol. S. 40 f.

die mit jedem Tage eine andere, oft sehr groteske Gestalt annehmen; weil dieselben einigermaassen mit den neueren Erfahrungswissenschaften zusammenhängen, nennt man dieselben trügerischerweise Natur-, Erfahrungswissenschaft. Welch ein unverzeihlicher Unfug wird nicht mit der „naturwissenschaftlichen" Grossthat Darwin's getrieben!

Eine Wissenschaft, die auf so grellen Widerspruch sich gründet, eine Forschung, welche so von Tendenz beherrscht wird, eine Psychologie, welche die Metaphysik auswählt nach dem Bedürfnisse des Herzens, als Mittel zu einem begehrten Ziele, befindet sich allerdings in einer gefährlichen „Krisis", in einer tödtlichen Krisis, ja sie ist dem Tode bereits verfallen, mag sie auch noch so viel Geschrei von ihren Entdeckungen machen.

Dies zeigt sich schliesslich am deutlichsten, wenn man die specifisch psychologische Behandlung der Metaphysik, welche die neuere Empirie anstrebt, etwas genauer ansieht. Das Vorgeben, die psychologischen Wurzeln einer Wissenschaft aufzudecken, erweist sich auch hier als ein Steckenbleiben in der Psychologie.

Dass für die Metaphysik in der von Lehmann angestellten Untersuchung über ihre Psychologie (S. oben S. 139) nicht viel herauskommen werde, konnte man schon daraus abnehmen, dass er dem Geschlechtstriebe (!) eine bedeutende Rolle bei der Entstehung der Metaphysik zuschreibt. In der That beantwortet er die Frage: „Woher nahm das metaphysische Bedürfniss seinen Stoff?" in einer Weise, welche zeigt, dass er von Metaphysik keinen Begriff hat. „Alle Werke der Metaphysik sind aus Analogien des Gefühls und aus solchen des empirischen Denkens gebildet." Also allgemeine Begriffe, welche vom Concreten abstrahirt, absolut nothwendige Geltung haben, und daraus sich ergebende Principien kennt er nicht. Die Leugnung nothwendiger, allgemein giltiger Begriffe und Sätze aber ist der Tod aller Wissenschaft.

Dies kann man deutlich an der psychologischen Fassung eines bestimmten Begriffes, des der Causalität ersehen. Es ist in neuerer Zeit die Auffassung der Causalität, wie sie Hume gegeben, zu fast allgemeiner Anerkennung gekommen. Darnach gibt es keinen objectiven inneren Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, sondern dieser Zusammenhang ist lediglich ein subjectiver: es ist eine Associationsverbindung zweier Vorstellungen. Damit wird aber alle objective Causalität geleugnet, nicht blos in der wirklichen Welt,

sondern auch im Reiche der Ideen. Es gibt keinen nothwendigen logischen Zusammenhang zwischen zwei Vorstellungen oder zwei Sätzen, sondern lediglich durch eine Gewohnheit hat sich der Zusammenhang gebildet. Es hätte sich auch ein ganz anderer bilden können; was wir z. B. jetzt als Grund, Ursache auffassen, hätte bei anderer Einübung als Wirkung, Folge gedacht werden müssen. Wie die Darwinisten wollen, liegt der einzige Grund dafür, dass sich gerade dieser Zusammenhang in unserem Denkmechanismus festgesetzt hat, in dem Vortheil, den er im Kampfe um's Dasein bietet. Wenn sich der Mensch gewöhnt hätte, das Brennen als Ursache und das Feuer als Wirkung zu denken, würde er sich vielmal die Finger verbrannt haben. Das that er anfangs auch vielmal; da aber ein gebranntes Kind das Feuer scheut, hat er sich nach und nach gewöhnt, das Feuer als Ursache des Brennens sich zu denken. Oder nach Avenarius und anderen Positivisten und modernen Nominalisten ist es das Princip des kleinsten Kraftmaasses, welches zu der jetzigen Denkweise geführt hat. Derjenige Zusammenhang der Vorstellung hat Bestand erhalten, den zu denken und aufzufassen am wenigsten Arbeit kostet. Die Denkbequemlichkeit d. h. die Denkfaulheit ist also lediglich der letzte Grund, warum z. B. zwischen Ursache und Wirkung ein nothwendiger Zusammenhang zu bestehen scheint. Freilich ist dabei nicht einzusehen, wie es mehr Geistesarbeit kosten soll, die Ursache als das *posterius* inbezug auf die Wirkung, denn als *prius* zu denken. Thatsächlich besteht allerdings die Schwierigkeit und zwar eine sehr grosse, die Wirkung vor der Ursache zu denken. Aber ehedem wäre das ja nach dem Empiriokriticismus nicht so gewesen. Uebrigens ist es so klar wie die Sonne, dass eine innere absolute Unmöglichkeit besteht, das Causalverhältniss umzukehren; es besteht eine absolute aprioristische Nothwendigkeit, die Wirkung als Folge vorausgehender Ursächlichkeit zu denken; es ist auch absolut nothwendig, dass in der objectiven Ordnung der wirklichen Dinge jede Wirkung ihre Ursache haben muss.

Die objective Geltung des Causalbegriffes im Geiste und die Thatsächlichkeit des Causalzusammenhanges in der wirklichen Welt leugnen, heisst der Wissenschaft den Todesstoss versetzen. Denn die Leugner bieten uns dann in ihren Schriften nur psychologische Erscheinungen, Combinationen, subjective Zusammenhänge, die wohl für das Bewusstsein des betreffenden Autors von Werth sein können, für die objective Welt aber ohne alle Bedeutung sind. Denn mögen

sie auch noch so viel von bloser Beschreibung der Thatsachen sprechen, wider Willen verfallen sie in die Erklärung d. h. in die Aufzeichnung der Ursachen der Erscheinungen. Jedenfalls begründen sie oder suchen sie ihre Behauptungen zu begründen. Diese Gründe hätten aber auf ihrem rein psychologischen Standpunkte keine objective, sondern nur subjective Bedeutung. Ein Grund aber, der nicht objective Geltung hat, ist kein Grund, in der Wissenschaft ist er Nichts. Er hat für den Autor selbst eine ähnliche, auf ihn beschränkte Bedeutung, wie sein Verdauungsprocess. Oder dieser leistet eigentlich mehr, als jenes reine psychologische Spiel mit Vorstellungen und Gefühlen.

Die moderne Psychologie mit ihrer angeblich reinen Erfahrung befindet sich also eigentlich nicht mehr in einer Krisis; von solcher könnte nur insofern noch die Rede sein, als sie doch mit der Verwerfung der Metaphysik nicht völlig ernst macht: thut sie das ernstlich, dann hat sie sich selbst den Todesstoss versetzt. Aber nicht blos die Psychologie, sondern die Philosophie überhaupt trifft dieses Schicksal. R. Wahle, der selbst Jodl und Wundt nicht empiristisch genug findet, ihren Lehrbüchern der Psychologie vorwirft, dass sie „eine falsche Lehre von den allgemeinsten Dingen, wie Einheit, Theil, Zustand, Act usw., kurz eine falsche Ontologie mit sich fortschleppen“ [1]), hat thatsächlich der Philosophie das nahe Ende prophezeit.[2])

[1]) Ueber den gegenwärtigen Stand der Psychologie. »Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg.« (1898) 16. Bd., S. 241 ff. — [2]) Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. 1894. Vgl. »Philos. Jahrb.« 1895 S. 73 f.

Zusammenhang des Leibniz'schen Monadensystems mit dem Determinismus.

Von Dr. phil. et theol. Anton Seitz in Rom.

§ 1. Psychologisch-historische Begründung und Entwickelung des Leibniz'schen Monadensystems.

1. Die einzelnen Lehrpunkte eines Philosophen können nur begreiflich gemacht werden durch den Einblick in dessen gesammtes Lehrgebäude. Ein philosophisches System aber ist der lebendige Ausdruck eines individuellen Geistes, einer schaffenden Persönlichkeit. Die Geschichte der Philosophie wurzelt so im letzten Grunde in der Geschichte der Persönlichkeit, das historische Verständniss baut sich auf dem psychologischen auf. Die Würdigung des Determinismus im Zusammenhang der Leibniz'schen Philosophie fordert demnach ein Zurückgehen auf den letzten Grund der gesammten Weltanschauung des Philosophen. Das Weltbild Leibnizens aber ist der Spiegel seiner eigenartigen Geistesverfassung, wie sie unter den bestehenden Zeitverhältnissen und Lebensumständen sich heranbildete.

Leibniz war ein universaler Geist[1]), der nicht, wie sein grösster Gegner Spinoza, aus einem einzigen Begriffe — dem der absoluten Substanz — mit starrer Consequenz sein ganzes System einseitig herausspann, sondern mit Berücksichtigung der verschiedenartigsten Standpunkte der Denker aller Zeiten und mit Benützung der mannigfaltigsten Errungenschaften der Naturwissenschaft seiner Zeit sich eine harmonische Weltanschauung erwarb, die mit weit ausschauendem Blick von allen Seiten ihren Gegenstand betrachtete und durch möglichste Ausgleichung der Gegensätze die in der Mitte liegende Wahrheit suchte. Geistesrichtung und Lebensstellung wirkten in Leibniz zusammen, um ein Universalgenie zu entwickeln, wie es

[1]) Vgl. hierzu Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Philosophie. Bd. II, B. 1. Heidelberg 1889. Cap. 1 - 3. — Ed. Zeller, Gesch. der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1872. S. 90 ff.

die Welt seit Aristoteles nicht mehr gesehen. Sein stets reger Geist und unersättlicher Forschungstrieb machte ihn bereits in früher Jugend, noch vor dem Beginn seiner akademischen Studien, bekannt mit der Philosophie der Vorzeit, mit dem Rüstzeug des scholastischen Wissens, und führte ihn ein in die schwierigsten religionsphilosophischen Controversen, lehrte ihn aber auch im Anfang seiner Universitätsjahre die weltbewegenden Gedanken der modernen Philosophie kennen und liess ihn in der rein mechanischen Welterklärung (durch wirkende Ursachen) an Stelle der vorherrschend teleologischen (durch Endursachen oder Zwecke) den springenden Punkt gewahren, welcher die moderne Denkweise von der auf Aristoteles zurückgreifenden Scholastik scharf unterschied und einer beiden Theilen gerecht werdenden, von jeder Einseitigkeit fernen Lösung harrte.[1])

2. Von Beruf Jurist beschäftigte sich Leibniz eifrig mit Naturwissenschaften, mit Physik, Mechanik und Mathematik, auf jedem Gebiete Erhebliches leistend, war zugleich Diplomat, Politiker, Publicist, Geschichtschreiber, Bibliothekar, durch seinen weitverzweigten Verkehr mit den geistigen Celebritäten aller Länder nach dem Zeugniss Friedrich's des Grossen für sich allein eine lebendige Akademie, Begründer von zahlreichen Bibliotheken, Cabineten für Münzen, Modelle, Antiken, Maschinen, von Sternwarten und Laboratorien, mineralogischen und botanischen Sammlungen, Theatern, kurz von allen möglichen Anstalten zur Pflege der Wissenschaft und Kunst. Auf solche Weise musste er einen gewaltigen Ueberblick über das Feld des menschlichen Wissens und Könnens gewinnen, und wenn ihm auch seine vielseitige Bethätigung mehr skizzenhafte, fragmentarische als vollkommen durchgeführte Arbeiten erlaubte, so kam ihm doch jene glückliche Geistesanlage zu statten, die das Mannigfaltigste unter einem grossen Gesichtspunkt zu verarbeiten wusste, der universale Zug seines Denkens und Strebens.

Diese harmonische Tendenz tritt hervor im gesammten Leben des Philosophen, im öffentlichen wie im Privatleben. In der Politik ist sein Ideal ein über ganz Europa ausgedehnter christlicher Völkerbund, in welchem jede Nation ihre naturgemässe, individuelle Aufgabe erfassen und erfüllen soll, in der Religion erstrebt er eine allgemeine christliche Kirche, unberührt vom Gegensatz der einzelnen

[1]) Vgl. Leibniz, Op. philos. ed. Ed. Erdmann. p. 91 sq. (In specimina Pacidii introductio historica). 701 sq. (Trois lettres à Remond de Montmort.)

Confessionen, wie vom Widerstreit zwischen Glauben und Wissen, einen dauernden Friedensbund zwischen Religion und Philosophie. Deshalb bemühte er sich angelegentlich um die zu seiner Zeit ernstlich in Angriff genommene Reunion der Katholiken und der Protestanten und nicht minder der Hauptrichtungen innerhalb der protestantischen Kirche, der Lutheraner und der Reformirten. Um seine aufrichtige Toleranz zu bekunden, scheute er sich nicht, in den Dienst katholischer Fürsten zu treten, eines Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn zu Mainz, eines Herzogs Johann Friedrich von Braunschweig, und die vertrauteste Freundschaft und den lebhaftesten Verkehr zu unterhalten mit katholischen Convertiten, wie dem ehemaligen kurmainzischen Minister Johann Christian von Boineburg, dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels und anderen hervorragenden, andersgläubigen Gelehrten und Missionären, ja sogar mit dem gelehrten Jesuitenpater Des Bosses, Professor in Hildesheim, über die Vereinbarkeit seines Monadensystems mit dem katholischen Dogma der Transsubstantiation sich zu besprechen. Die Uebereinstimmung zwischen der übernatürlichen Offenbarung und dem natürlichen Wissen verfocht er gegenüber dem grössten Skeptiker seiner Zeit, Pierre Bayle (1647—1705), dem Herausgeber des *Dictionnaire historique et critique.*[1]) In der Wissenschaft betrachtete er es als eine Art Lebensaufgabe, eine allgemeine Zeichensprache für das Begriffssystem der Menschheit zu erfinden, durch welche man alle möglichen Combinationen der Begriffe mit mathematischer Sicherheit ausrechnen könnte, ähnlich wie es in der Mathematik gewisse allgemeingiltige, von sprachlicher Verschiedenheit unabhängige Zeichen gibt.

Einem so mächtigen Drange nach Einigung aller Wissensgebiete und Geistesrichtungen musste ein Philosophem entspringen, das nach aussen eine Verknüpfung der mannigfaltigsten Systeme, sowie eine Versöhnung von Natur und Offenbarung, nach innen eine einheitlich abgeschlossene Weltanschauung repräsentirt. Der innerste Gedanke der Leibniz'schen Philosophie, der ihr gleich anfangs als zu erstrebendes Ziel vorschwebt und schliesslich ihre Krönung und Vollendung bildet, ist die Zusammenfassung aller bisherigen Denkerarbeiten zu dem bereits von Nicolaus von Cusa, Johann Kepler und anderen

[1]) Rotterdam 1695 u. 1697, verb. u. verm. 1702; vollständigste Ausgabe von Des-Maizeaux. Amsterd. u. Leyden 1740.

weit ausschauenden Männern aufgegriffenen Geisteswerke einer vollendeten göttlichen Weltharmonie.[1]) In dem Aufbau seines Systems verleugnet Leibniz weder dessen Zusammenhang mit denen der Vorzeit und Mitwelt noch seine Originalität.

3. Die Basis seiner Gedankenoperationen bildet der Grundbegriff der Metaphysik[2]), der Substanzbegriff, die Lösung des Problems: Was liegt der bunten Welt der Erscheinungen als innerster Kern und tiefstes Wesen zu grunde? Mit Descartes redet Leibniz dem Substanzbegriff als einem fundamentalen[3]) das Wort, ohne jedoch die Unabhängigkeit der Substanz[4]) zur absoluten und einzigartigen Selbständigkeit Spinoza's zu übertreiben, wonach alle Dinge lediglich Modificationen der einen göttlichen Substanz, und zwar entweder Attribute Gottes oder Affectionen von solchen sind.[5]) Sowohl der abstracte Dualismus des Cartesius, welcher den schroffsten Gegensatz zwischen Körper- u. Geisterwelt statuirt in seiner Gegenüberstellung der ausgedehnten und der denkenden Substanz[6]), wie der abstracte Monismus Spinoza's werden von ihm zurückgewiesen. Im Unterschied vom Pantheismus Spinoza's nähert sich Leibniz mehr dem empirischen Individualismus des bei seinen Zeitgenossen in gewaltigem Ansehen stehenden[7]) Engländers Locke, ohne jedoch in den einseitigen Materialismus der epikureischen Atomistik eines Hobbes und Gassendi zu versinken.[8]) Getreu den Grundsätzen Bacon's von Verulam verfolgt er die Geheimnisse der Natur bis in ihre letzten Schlupfwinkel. Er macht die Beobachtung, dass alle zusammengesetzten Grössen als Aggregate durch fortgesetzte Analyse sich zuletzt auf einfache Substanzen zurückführen lassen müssen.[9])

An diesem Punkte setzt Leibnizens Metaphysik ein. Er schlägt kühn die Brücke zwischen Körper und Geist, indem er jene einfachen Ursubstanzen aller Körper gleich mathematischen Punkten[10]) als un-

---

[1]) Vgl. Erdmann a. a. O. p. 205 (Nouveaux essais I, 1). — [2]) Vgl. zum folgenden Gust. Class, Die metaphys. Voraussetzungen des Leibniz'schen Determinismus. Tübingen 1874. — [3]) Erdm. p. 122 (De primae philosophiae emendatione). — [4]) Descartes, Principia philosophiae. Amstelodami 1650. I, 51. p. 18. — [5]) Spinoza, Eth. P. I, prop. 14. 15. ed. Vloten et Land, vol. I. Hagae Comitum 1882. p. 49 sq. Vgl. Leibniz, De ipsa natura 8 (E. p. 156). — [6]) Princ. phil. I, 52 sq. l. c. p. 18 sq. — [7]) Vgl. Gg. Zart, Einfluss der engl. Philosophie seit Bacon auf die deutsche Philos. d. 18. Jahrh. Berlin 1881, S. 5. — [8]) E. p. 185 (Réplique aux réflexions de Bayle). 376 (Nouv. essais IV, 10. § 12 sq.). 706 (Monadologie 17). — [9]) E. p. 678 (Ep. ad Bierling. III). 705 (Mon. 2). — [10]) Vgl. Gerhardt. Die phil. Schriften von Leibniz. Bd. I. S. 72 ff.

körperlich oder geistig auffässt und so seine Monaden einführt. Während Spinoza's Substanz mehr ein ruhendes Sein (id, quod in se est)[1]), eine unbedingte Allheit oder Allgemeinheit darstellt, fasst Leibniz in seinem Substanzbegriff ein lebenskräftiges Thun in individueller Besonderheit und reicher Mannigfaltigkeit in's Auge, eine *vis activa* und *substantia singularis*.[2]) Als Naturforscher und frische, thatkräftige Persönlichkeit erblickt er überall ein eigenartiges Leben, er setzt an Stelle des todten Mechanismus eines Cartesius einen lebendigen Dynamismus. Er sieht in der Natur nicht durch Druck und Stoss bestimmte Materie, sondern krafterfüllten Organismus und Psychismus.[3]) Die Cartesianische Definition des Körpers als ausgedehnte Substanz erscheint Leibniz viel zu leer; denn sie erklärt nicht die bestimmte Grösse und Gestalt, die Bewegung im Unterschied von der Beweglichkeit, die Consistenz des Körpers in ihren drei Momenten der Widerstandskraft oder Undurchdringlichkeit, des Zusammenhangs der einzelnen Theile und der Repulsivkraft (resistentia, cohaerentia, reflexio).[4]) Was Leibniz als Leib[5]) bezeichnet und mit *materia prima* oder *potentia passiva* identificirt[6]), ist nicht Körper in dem uns geläufigen Sinne, sondern nur Vorstufe und Anlage, sozusagen das Element des Geistigen. Der Körper besteht aus einem Complex minder vollkommener, einfacher Substanzen, welche einer sie beherrschenden und zur Einheit verknüpfenden, vollkommeneren Centralmonade untergeordnet sind. Die lebendigen Kräfte aller Substanzen oder Monaden haben, wie beim Menschen, die Form geistiger Thätigkeiten, sind Vorstellungen in verschiedenen Abstufungen von der unbewussten Vorstellung (perception) oder einfachen Lebensthätigkeit (vita, vie) hinauf zur bewussten Vorstellung (apperception), sei es in der noch undeutlichen Form des sensitiven Seelenlebens (anima, âme) oder der ganz deutlichen des intellectuellen Geisteslebens (mens, anima rationalis, esprit).[7]) Diese Leibniz'schen Vorstellungen finden

[1]) Eth. I. def. 3 (ed. cit. p. 39). — [2]) E. p. 122 (vis activa per se ipsam in operationem fertur). 157, 9 (ut omnis singularis substantia agat sine intermissione). 125, 3 (Force primitive — activité originale). — [3]) E. p. 124. 126 (Système nouveau de la nature 3. 11). — [4]) E. p. 45—47 (Confessio naturae contra atheistas). 112—114 (Sur l'essence du corps). 155 (De ips. nat. 4). 691 (Examen des principes de Malebranche). — [5]) E. p. 199 (Nouv. ess., Avant-Propos.). 711 (Mon. 72). 714 sq. (Principes de la nature et de la grâce 4). Vgl. Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos. a. a. O. S. 121—123. — [6]) E. p. 440 (Ep. 17 ad Des Bosses). — [7]) E. p. 288 sq. (Nouv. ess. II, 29). 466 (E. ad Wagner. III). 678 (E. ad Bierl. III). 706. 710 (Mon. 14. 19. 63). 715 (Princ. d. l. nat. et d. l. gr. 4).

innerhalb der antiken Philosophie ihr angemessenstes Aequivalent in den Entelechien des Aristoteles. Der Ausdruck „Entelechie" besagt, dass die Monaden eine gewisse Vollkommenheit in sich tragen (*ἐχουσι τὸ ἐντελές*), d. h. dass sie, abgesehen von ihrer Körperlichkeit oder Passivität, aus substantiellen Formen bestehen, welche mit ihren rein natürlichen Kräften sich innerlich vollenden, eine sich selbst genügende Individualität (*αὐτάρκεια*) bilden.[1])

Der Naturalismus Leibnizens schliesst jeden occasionalistischen Eingriff einer höheren, übernatürlichen Ursache, eines *Deus ex machina*, in den Verlauf des Monadenwirkens, welcher in seiner Consequenz zum Spinozismus führen müsste, aus.[2]) Die Vorstellungen wirken in den Dingen selbst als bewegende Principien nach einem von Gott eingepflanzten Gesetz (lex insita), als zweckthätige Strebungen (appétitions)[3]) mit dem Gepräge permanenter geistiger Selbstbewegung.[4]) Mit Rücksicht auf diese letzten Principien aller Dinge kann man daher das Leibniz'sche Monadensystem als System eines psychischen Dynamismus bezeichnen.

So bildet sich Leibniz seiner geistigen Eigenart entsprechend auf der Grundlage der verschiedensten vorausgegangenen Philosopheme seinen Substanzbegriff. Es fragt sich nun weiter, wie er aus dem ihm eigenthümlichen Monadenbegriff die Welt sich construirt, und insbesondere, wie in dem Aufbau seines Systems die verborgenen Keime des Determinismus liegen.

§ 2. Zusammenhang des Determinismus mit dem Monadensystem.

I. Zusammenhang des psychischen Dynamismus.

1. Der universale Geist eines Leibniz bedarf eines einheitlich abgeschlossenen, allumspannenden Weltsystems, welches die erfahrungsgemässe Mannigfaltigkeit der Dinge mit der von einer höheren, geistigen Betrachtung geforderten Einheit und Allgemeinheit durchdringt. Die letzten Elemente des Weltganzen, die unzähligen einfachen Monaden müssen zugleich real gegen einander abgegrenzt und ideal mit einander verbunden sein. Ihre reale Verschiedenheit verlangt eine continuirlich

[1]) E. p. 122 (De prim. phil. emend.). 124 sq. (Syst. n. 3). 146 (L. au P. Bouvet 1697). 706 (Mon. 11. 18). — [2]) E. p. 127 (Syst. n. 13). 157. 160 (De ips. nat. 10. 15). 450 sqq. (Remarques sur le sentiment du P. Malebranche). — [3]) E. p. 158 (De ips. nat. 12). 464 (De anima brutorum 12). 706 (Mon. 15). — [4]) Vgl. E. p. 157 (De ips. nat. 9). 223 (Nouv. ess. II, 1. § 9).

fortlaufende, auf's feinste gegliederte Stufenfolge der mannigfaltigsten Individuen. Das Gesetz der Continuität statuirt unendlich kleine Differenzen in der Welt, so klein, dass sie gerade genügen, die Individualität aufrecht zu erhalten. Hierdurch berühren sich die Gegensätze, indem die Ruhe eine continuirlich verminderte Bewegung, die Gleichheit eine allmählich verschwindende Ungleichheit darstellt.[1]) Die Natur kennt nämlich keine Sprünge.[2]) Auch zwischen Geist und Natur bilden unmerkliche Vorstellungen als niedrigste Grade der Geisteskraft und höchste Grade der Naturkraft eine unendlich kleine Differenz.[3])

Die Formel, in welche man jene Continuität der Monaden in ihrem wechselseitigen Verhältniss zu einander kleiden kann, ist das Gesetz der Individuation (le principe d'individuation) oder der Satz des nicht zu Unterscheidenden (principium indiscernibilium). Es soll damit gesagt sein: Nichts ist vollkommen gleich. Nur bei oberflächlicher Betrachtung sind manche Dinge nicht zu unterscheiden. Leibniz gewinnt diesen Satz auf einem doppelten Wege: *A priori* leitet er ihn ab aus dem obersten Denkgesetze, dem Satz des hinreichenden Grundes. Wofern nämlich zwischen zwei Monaden gar kein individueller Unterschied vorhanden wäre, liesse sich kein hinreichender Grund denken für die Existenz der zweiten, völlig gleichen Monade. Diese wäre vielmehr ganz sinnlos als etwas Ueberflüssiges und Armseliges. — *A posteriori* aber stellte Leibniz im Park von Herrenhausen die Beobachtung an, dass nicht einmal zwei völlig gleiche Blätter sich finden liessen, indem ihre scheinbare Gleichheit unter dem Mikroskop verschwand.[4])

Aus der Uebertragung dieses Satzes auf das Gebiet der freien Handlungen ergibt sich die Consequenz: Es gibt keine Wahl zwischen völlig gleichen Dingen, keine Freiheit des Gleichgewichts. Bei schärferer Beobachtung stellt sich immer heraus, dass nur vermeintlich auf beiden Seiten gleich wirksame Motive vorhanden waren, während unbemerkt ein überwiegendes Motiv nach einer Seite den Ausschlag gegeben hat.

2. Aus lauter verschiedenen Individuen würde nie eine Weltordnung entstehen, wenn nicht dieser realen Verschiedenheit gleichsam das Gegengewicht geboten würde durch eine ideale Verknüpfung. Dem Individuationsprincip muss ergänzend zur Seite treten ein anderes

[1]) E. p. 605 (Théod. 348). — [2]) E. p. 198 (Nouv. ess. Av.-Prop.). — [3]) A. a. O. p. 197 sq. — [4]) E. p. 277 sq. (Nouv. ess. II, 27). 303 (Nouv. ess. III, 6). 755. 765 sq. (E. c. Clarke, IV. 3. 4.; V. 21 sq.).

Princip, welches die äussere Vielheit zur inneren Einheit zusammenordnet. Die Kehrseite des Gesetzes der Continuität ist das Gesetz der Analogie oder idealen Aehnlichkeit aller Monaden im Gegensatz zu ihrer realen Verschiedenheit. Jede Monade ist nicht blos ein für sich bestehender Kraftpunkt, sondern zugleich eine Kraft, die ganze Welt geistig in sich zu fassen, d. h. vorzustellen. Denn nur vorstellende Wesen — nach Analogie des Menschengeistes — besitzen die Fähigkeit, die Vielheit in der Einheit mehr oder minder deutlich auszudrücken.[1]) Nur sie sind geeignete Werkzeuge für den Weltzweck, die Vorstellung vom Universum in jeder einzelnen Monade zu concentriren. Jede Monade ist so ein Mikrokosmos, ein „concentrirtes Universum", ein lebendiger Spiegel des Alls (miroir actif, vivant).[2]) Das Material der Vorstellungsthätigkeit (das Universum) ist bei jeder Monade gleich, nur die Art und Weise ihrer Concentrationskraft auf die verschiedenen Punkte dieses Vorstellungsmaterials ist determinirt durch die Ordnung der Weltharmonie. Die Vorstellung jeder einzelnen Monade befindet sich mit jener aller anderen in wechselseitiger Uebereinstimmung (accord mutuel)[3]) nach dem Satz des Hippokrates: *Σύμπνοια πάντα.*[4]) Die deutlichen Vorstellungen der Monaden, auch Activität genannt, geben *a priori* den Grund ab für die undeutlichen Vorstellungen oder die Passivität, die *materia prima*, in den anderen Monaden und umgekehrt.[5]) Die letzten Elemente der Weltordnung sind so spontane, d. h. nach eigenen Gesetzen wirkende geistige Kräfte, welche keine specifischen, sondern blos graduelle Unterschiede zulassen.[6]) Auf dem Boden dieser quantitativen Weltanschauung verschwindet der wesentliche Unterschied zwischen der geistigen Kraft des freien Willens und dem dynamischen Wirken der beseelt gedachten Natur, die geistige Thätigkeit des Menschen sinkt herab zu einer nur durch ein deutlicheres Bewusstsein ausgezeichneten höheren Stufe der allgemeinen Vorstellungsthätigkeit aller Wesen.

3. Die für die Ontologie und überhaupt für sein ganzes philosophisches System in Anspruch genommene Bestätigung des continuir-

[1]) E. p. 186 unt. (Répl. aux réfl. de Bayle). 438 (E. III ad D. Boss.) 466 (E. ad Wagn. III). 705 sq. (Mon. 12 sq.). 714 (Princ. d. l. nat. et gr. 2). — [2]) E. p. 720 (L. II à Bourguet). 128 (Syst. n. 16). 709 (Mon. 56), 714. 717 (Princ. 3. 12). 725 (Extrait d'une l. à Remond 1715, III). 745 (Extr. d'une l. à Danglicourt 1716). — [3]) E. p. 107 sq. (L. à Arnauld) — [4]) E. p. 197 (Nouv. ess. Av.-pr.). 710 (Mon. 61). — [5]) E. p. 709 (Mon. 49 sq.), vgl. 157 (De ips. nat. 11 sq.). 376 (Nouv. ess. IV). 440 (E. VII ad D. Boss.). — [6]) E. p. 159 (De ips. nat. 13). 222 (N. ess. II, 1). 466 (E. ad Wagn. 4). 705 (Mon. 9). 714 (Princ. 2).

lichen Weltzusammenhangs[1]) erblickt Leibniz in dem von ihm erfundenen oder vielmehr weiter entwickelten dynamischen Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Descartes hatte bereits das richtige Princip geahnt, jedoch die Bewegung mit der Kraft verwechselt und daher von einem gleichen Verhältnisse zwischen der Grösse der thätigen Kraft und jener der Bewegung gesprochen. Leibniz berichtigte diese falsche Auffassung seines Vorgängers durch sein Axiom: Es erhält sich in der Welt immer die nämliche Quantität der absoluten und der respectiven Kraft, d. h. der Wirkung (action) und der Gegenwirkung (réaction), also der bewegenden Kraft oder Thätigkeit (force mouvante, actio motrix) einerseits und der die Richtung anweisenden Kraft (f. directive) anderseits, im ganzen wie in den Theilen. „Die vollständige Wirkung ist immer äquivalent ihrer vollen Ursache."[2]) Die moderne Naturforschung hat diesen von Leibniz mehr auf dem Wege teleologischer als mechanischer Welterklärung gefundenen und noch nicht mit zwingender Nothwendigkeit nachgewiesenen Satz[3]) experimentell als Naturgesetz festgestellt und von der lebendigen Kraft auf die Spannkraft ausgedehnt.[4])

Das Leibniz'sche Princip von der Erhaltung der Kraft ist von seinem Erfinder selbst als Vorstufe zu seinem deterministischen System der prästabilirten Harmonie bezeichnet worden. Leibniz meint, „wenn Descartes wahrgenommen hätte, dass die Natur nicht nur die nämliche Kraft, sondern auch die nämliche Gesammtrichtung in den Gesetzen der Bewegung bewahrt, hätte er nicht geglaubt, dass die Seele leichter als die Kraft der Körper die Richtung verändern kann, und er wäre geradewegs zum System der prästabilirten Harmonie gelangt, welches eine nothwendige Folge der Erhaltung der Kraft und der Richtung zusammen ist." Hätte Descartes dieses Gesetz in seiner vollen Tragweite erkannt, so hätte er ein „psychisches Eingreifen" (l'intervention des âmes) in die Ordnung der vorherbestimmten Harmonie[5]) als Verletzung unseres Naturgesetzes abweisen müssen.[6])

Bestimmter bezeichnet Leibnizens Schüler Wolff[7]) die Einwirkung der Seele auf den Leib durch ihren blosen Willen als Verletzung des

---

[1]) E. p. 605 (Théod. 348). — [2]) E. p. 716 (Princ. 11). 604 (Théod. 345–347), vgl. 108 (L. à Arn. 1690). 132 sq. (Eclaircissement du nouv. syst.). 155 (De ips. nat. 4); ausführl. Nachweis 192 sq. (L. à Bayle 1702). — [3]) E. p. 716, 11. — [4]) Vgl. Zeller, Gesch. d. deutsch. Phil. a. a. O. S. 127. — [5]) Leibniz spielt hier auf die Lehre von der Willensfreiheit an. — [6]) E. p. 702 (L. I à Rem. 1714). 723 (L. III à Bourg.). — [7]) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt u. d. Seele (= Metaphysik). Halle 1747, § 762.

Naturgesetzes von der Erhaltung der Kraft, weil mit dieser Willensäusserung eine neue Bewegung und damit zugleich eine entsprechende Kraft erzeugt wird, welche vorher nicht in der Welt war, wie auch umgekehrt durch die Einwirkung des Leibes auf die Seele ein Gedanke hervorgerufen wird und somit eine Bewegung, die sich nicht weiter fortsetzt in einem anderen Theil der Materie, so dass eine Kraft aufhört, die vorher in der Welt war.

II. Intellectualismus.

1. In ihrem äusseren gegenseitigen Verhältniss zu einander stellen die Monaden des Leibniz die fest geschlossene und reich gegliederte Einheit eines psychischen Dynamismus dar, nach innen betrachtet ist ihre Wirksamkeit nicht minder einheitlich und continuirlich, indem die mannigfaltigen Bethätigungen des Seelenlebens insgesammt im letzten Grunde zurückgeführt werden auf die eine Form der stets wechselnden Vorstellungsthätigkeit. Bei dem fortwährenden Drang der Monaden nach Veränderung ihres Zustandes erzeugen sich innerhalb der bestehenden Vorstellungen neue, die nach den Gesetzen der Zweckursachen sich bestreben, wirksam zu werden.[1]) Auf der primitiven Stufe des Monadenlebens entwickelt sich aus jeder Vorstellung ein entsprechendes Begehren, d. h. „ein auf eine neue Vorstellung hinzielender Versuch, sich zu bethätigen." Auf dem Gebiet des menschlichen Seelenlebens entspricht der höheren Einsicht der Wille, so dass sich hier der dynamische Psychismus zum Intellectualismus steigert.[2]) Der Wille ist demnach nichts weiter als das Resultat der Vorstellungsverknüpfungen, „die Tendenz von einer Vorstellung zu einer anderen"[3]), die von selbst in den vorstellenden Monaden sich auslösende Spannkraft.

Allerdings unterscheidet Leibniz von der blosen Vorstellung (perception) „die Bemühung (l'effort), zu handeln nach dem Urtheil", welche nach seiner Ansicht[4]) „das Wesen des Willens ausmacht." Er identificirt also nicht schlechthin die Begriffe Vernunft und Wille. Doch wagt er keine directe Entscheidung zu treffen im alten Streite des Realismus und des Nominalismus, ob ein psychisches Vermögen vom anderen real verschieden sei[5]), und wenn er auch dem Namen nach

[1]) E. p. 746 (Extr. d'une l. à Dangicourt). — [2]) E. p. 464 (De an. brut. 12): „ut in nobis intellectui respondet voluntas, ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens." — [3]) E. p. 714 (Princ. 2). 720 (L. II à Bourg.). — [4]) E. p. 595 (Théod. 311). — [5]) E. p. 251 (Nouv. ess. II, 21. § 6).

sich für einen Unterschied beider Vermögen ausspricht, so verwischt er doch diesen Unterschied sachlich dadurch, dass er den Willen, d. h. „die Bemühung oder die Tendenz (= conatus) sich zu dem hinzuwenden, was man für gut, und von dem wegzuwenden, was man für schlecht findet", unmittelbar hervorgehen lässt aus der Vorstellung (cette tendance résulte immédiatement de l'apperception qu'on en a), sodass die Vernunft den Willen zu determiniren vermag nach dem Uebergewichte der Vorstellungen und Gründe (l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons).[1]) So wenig es nach Leibniz einen leeren Raum geben kann, ebenso wenig sind die Vorstellungsreihen bei ihrer Umbildung je ohne einen bestimmten, gesetzmässig sich entwickelnden Inhalt. Da nun die Vorstellungscomplexe nie von ihrem Inhalt sich emancipiren und frei über ihn sich erheben können, so sind sie eben durch ihren Inhalt jedesmal determinirt[2]), dieser Inhalt aber durch den vorausgehenden, wenn auch unbewusst, und es liegen im letzten Grunde in der meist unbewusst wirkenden Gesammtsumme aller früheren und gegenwärtigen Erlebnisse und ihrer Eindrücke oder in der gesammten Individualität die natürlichen Determinationsprincipien des Handelns.[3]) Diejenige werdende Vorstellung, welche aus jener Gesammtsumme heraus am meisten Macht gewinnt, liefert von selbst den Grund zu den folgenden Vorstellungen oder, da der ganzen Thätigkeit der Monaden eben ihre Vorstellungen zu grunde liegen, zu den folgenden Bethätigungen oder Handlungen.

2. Noch deutlicher als Leibniz hat Wolff die innere Determination der Monaden durch den Zusammenhang ihres Vorstellungslebens ausgesprochen, indem er für eine besondere Willenskraft ausser der „vorstellenden Kraft der Seele" keinen Raum mehr lässt. Sowohl die sinnliche Begierde als der Wille besteht nach Wolff einfach in der mit der Vorstellung des Lust erweckenden Guten von selbst gegebenen Bemühung, die Empfindung des Vorgestellten hervorzurufen. Das schöne Wetter z. B. weckt die Wahrnehmungsbilder eines Spazierganges und der damit verbundenen Lust, also die Vorstellung eines Guten, in der Einbildungskraft, und hierdurch wird die Seele deter-

---

[1]) A. a. O. § 5. 8 (E. p. 251 sq.). — [2]) E. p. 186 (Répl. aux. réfl. de Bayle): „chacune (sc. pensée) tend à un changement particulier, suivant ce qu'elle renferme." — [3]) E. p. 707 (Mon. 23). 717 (Princ. 13). 197 (N. ess. Av. pr.). 224 sq. (N. ess. II, 1. § 11. 12. 15). 137 (Réflexions sur l'essai — de Locke 1696): „nos idées viennent de notre propre fond."

minirt oder — was dasselbe bedeutet — sie „determinirt sich, wieder die Vorstellung von dem Spazierengehen und der davon zu habenden Lust hervorzubringen!“ Diese letztere Vorstellung wird jedoch vermittelt durch zahlreiche Zwischenvorstellungen, deren Gegenstand die Mittel zu jenem Ziele bilden. Der Unterschied zwischen dem sinnlichen Begehren und dem vernünftigen Begehren oder Wollen besteht darin, dass ersteres durch die verworrene Idee (per ideam boni confusam), letzteres durch den deutlichen Begriff des Guten (per notionem boni distinctam) determinirt wird. Da der Wille durch ein discursives Urtheil entsteht, nämlich durch die Anwendung des allgemeinen Begriffes des Guten auf die vorausgesehene Perception oder deren Gegenstand, dieses Urtheil aber, wie überhaupt jede Bethätigung des Geistes, bereits in der Kraft, die Welt vorzustellen enthalten ist, so geht der Wille nicht hinaus über die Kraft, die Welt vorzustellen, wie sie sich in der Seele findet, und in dieser hat somit das der Seele „wesentliche und natürliche“ Gesetz des Strebens und des Verabscheuens seinen zureichenden Grund. Auf solche Weise will Wolff verständlich machen, „wie der Wille aus der vorstellenden Kraft der Seele kommt“, mit dem Hinweis darauf, dass in der Natur eines jeden endlichen Dinges überhaupt eine stete Bemühung liegt, seine Vorstellungen zu ändern.[1])

III. Prädeterminismus.

1. Durch die Bestimmung des äusseren Wechselverhältnisses der Monaden innerhalb des Weltganzen, sowie ihrer inneren Bethätigung im Mikrokosmos ihres eigenen Wesens ist bereits ihre Stellung gegenüber der obersten und ursprünglichsten Monade, d. h. der Gottheit, entschieden. Das System des psychischen Dynamismus lässt die Monaden als unkörperliche Automaten[2]) erscheinen, welche mit der psychischen Kraft ausgerüstet sind, das Bild der ganzen Welt in individueller Abstufung in sich aufzunehmen. Woher kommt ihnen diese reiche Fülle ihres Inhalts? Durch ein anderes geschaffenes Wesen könnte sie ihnen nur zu theil werden mittels Versetzung dieses Wesens in's Innere der Monaden hinein oder mittels Veränderung bereits bestehender Theile der Monaden infolge einer inneren Erregung. Beides verstiesse jedoch gegen den Charakter der vorstellenden Monaden als einfacher, geistiger Substanzen. Leibniz drückt diesen Gedanken bildlich so aus: „Die Monaden haben keine Fenster, durch

[1]) Metaphysik § 876–879; Psychologia rationalis. Francofurti et Lipsiae 1740, § 489. 495. 497. 515. 517. 519. 522. 529. — [2]) E. p. 127 (Syst. n. 15). 706 (Mon. 18).

welche etwas eindringen oder entweichen kann!“ [1]) Es bleibt also nur übrig, eine ursprüngliche, göttliche Einrichtung anzunehmen, welche den Monaden das umfassende Material ihrer Vorstellungsthätigkeit, ihre mannigfaltigen Beziehungen zur Welt in einem ihrer Geschöpflichkeit entsprechenden, beschränkten Maasse eingegeben hat.

Diesen nicht physischen, sondern idealen Causalnexus der Monaden, der nur im göttlichen Verstande besteht, jedoch die Spontaneität der einzelnen Monaden völlig intact lässt [2]), nennt Leibniz „prästabilirte Harmonie“ [3]) Gott gleicht als Schöpfer selbständiger, übereinstimmender Monaden einem geschickten Uhrmacher, welcher die verschiedensten Uhren kunstvoll so eingerichtet hat, dass sie fortwährend von selbst alle die gleichen Stunden zeigen.[4]) Diese göttliche Prädetermination lässt keine selbständige Entwickelung der Monaden zu. Denn, würde nur ein einziges Glied in dem bestehenden Weltzusammenhang geändert, so wäre diese Aenderung von der durchgreifendsten Bedeutung, sie würde eine neue Welt nothwendig machen.[5]) Deshalb „enthält jede der Substanzen in ihrer Natur das Gesetz der stetigen Reihenfolge ihrer Handlungen (legem continuationis seriei suarum operationum), sowie ihre ganze Vergangenheit und Zukunft“ [6])

2. Nach einer doppelten Seite fasst Leibniz die Einwirkung der göttlichen Monade auf die bestehende Weltordnung in's Auge, einmal unter dem Gesichtspunkt des Dynamismus, sodann unter jenem des Intellectualismus. In ersterer Hinsicht äussert sich Gottes Allmacht in der Weltschöpfung durch einen vermöge seiner ewigen Vorherbestimmung nach festen Gesetzen verlaufenden Weltmechanismus, in welchem das Reich des Geistigen blos eine feinere, höhere Art des allgemeinen Causalnexus darstellt, insofern dasselbe durch die in ihm waltende Zweckursächlichkeit vor der blos wirkenden, mechanischen Ursachen unterliegenden Körperwelt ausgezeichnet ist.[7]) In letzterer Beziehung geht Gottes Wesen und Wirken in seiner vollkommensten Vorstellungsthätigkeit auf, d. h. der Wille des Schöpfers steht, wie der Wille der Geschöpfe, in nothwendiger Abhängigkeit vom Intellect,

[1]) E. p. 705 (Mon. 7), vgl. 773 (E. V c. Clarke, 84). — [2]) E. p. 127 (Syst. n. 14). 185 (Répl. aux réfl. de Bayle). 517 (Théod. 52). 709 (Mon. 51. 60). — [3]) E. p. 430 (Sur le principe de vie). 562. 590 (Théod. 188. 291), vgl. 107 sq. (L. à Arn. 1690). 128 (Syst. n. 15). 709 (Mon. 59). 746 (Extr. d'une l. à Dang. 1716). — [4]) E. p. 134 sq. (Troisième éclaircissement 1696), vgl. 183 sq. (Répl. aux réfl. de Bayle 1702). — [5]) E. p. 506 (Théod. 9), vgl. 447 (L. à Coste 1707). — [6]) E. p. 107 (L. à Arn. 1690), vgl. 449 (L. à Coste 1707). 608 (Théod. 360). 706 (Mon. 22). — [7]) E. p. 711 (Mon. 79). 774 (E. V c. Clarke, 92).

Gottes-Wirken ist auch nach aussen hin determinirt durch den Begriff des von der unendlichen Weisheit auf's klarste vorgestellten Guten oder — mit Rücksicht auf mehrere mögliche Stufen des Guten — des Besten. Mag bei den beschränkten geschöpflichen Monaden, welche im Unterschiede von Gott, dem *actus purus*, der reinsten Wirklichkeit, nie völlig von der Materie gesondert erscheinen, das Vorstellungsleben durchgehends zum theil wenigstens ein verworrenes sein, und daher das unbewusste Gebiet des Seelenlebens bestimmend wirken[1]): bei der höchsten, unbeschränkten Monade der Gottheit, in der sich blos deutliche Vorstellungen finden, muss diese klare Erkenntniss überall zum Durchbruch gelangen, muss die Einsicht in die Güte ihres Wirkens den Willen determiniren. Auf diesem Wege gelangt Leibniz zu dem Optimismus, d. h. der Lehre, dass Gott vermöge seiner Weisheit, Güte und seiner sonstigen Vollkommenheiten von unzähligen möglichen Welten nur eine, und zwar die vollkommenste in's Dasein habe rufen können.[2]) Sein leitender Gesichtspunkt inbezug auf die Welt ist der Grundsatz, dass der Anspruch auf Realität sich bemisst nach dem Grade der Vollkommenheit (perfectio seu essentiae gradus principium existentiae)[3]), inbezug auf Gott: „Je vollkommener man ist, um so mehr ist man zum Guten determinirt!" Diese optimistische Weltanschauung, welche Gott jederzeit nur zur Wahl des Besten determinirt sein lässt, ist nur der Ausdruck der allgemein auch für die menschliche Seele geltenden[4]) deterministischen Grundanschauung, dass die Wirkungsweise eines jeden Geistes als gesetzmässiges Resultat aus seiner natürlichen Disposition oder Hauptneigung jedesmal mit innerer, moralischer Nothwendigkeit folgt.

IV. Zusammenfassung.

In dreifacher systematischer Abstufung gelangt so Leibniz zu einem immer umfassenderen Determinismus. Die erste Anbahnung des Determinismus geschieht durch den psychischen Dynamismus, welcher nach dem Gesetz der Continuität und Analogie in allen beseelten Körpern oder lebendigen Maschinen der Monaden gleichsam das von

[1]) E. p. 199 (Nouv. ess. Av.-pr.). 122 (De prim. phil. emend., Schl.). 440 (E. VII ad D. Boss.). 521 (Théod. 65). 678 (E. ad Bierl. II. III). 709—711 (Mon. 60. 72). — [2]) E. p. 191 (L. à Bayle 1702). 263 (N. ess. II, 21. § 49). 506. 517 (Théod. 7 sq. 52 sq.). 656 (Causa Dei 41). 716 (Princ. 10). 765 (E. V c. Clarke, 1[illegible]). — [3]) E. p. 148 (De rerum originatione). 709 (Mon. 54). — [4]) „il en est de nous comme de Dieu lui-même": E. p. 191 (L. à Bayle 1702). 669 (De libertate). 763 (E. V c. Clarke, 4. 7).

selbst ablaufende Räderwerk für das grosse Getriebe des Weltmechanismus beschafft; eine weitere, deutlichere Offenbarung tritt hervor in dem Intellectualismus, welcher den Willensentscheid als unmittelbare Folge eines gesetzmässigen intellectuellen Entwickelungsprocesses betrachtet; die vollendete Ausgestaltung findet der Determinismus im Prädeterminismus der prästabilirten Harmonie, welcher die Individualität der Monaden in ihrer thatsächlichen Verwirklichung dadurch ihrer freien Entfaltung beraubt, dass er sie in absoluter Abhängigkeit von dem alles mit Weisheit ordnenden Weltenschöpfer hinstellt und auf der Spontaneität der Monaden, d. h. auf der ihnen „eingepflanzten Kraft einer immanenten Bethätigungsweise (vis insita immanenter agendi)", auf ihrer charakteristischen Veranlagung, auf der Bethätigung ihrer gesetzmässigen Natur ihre ganze Freiheit beruhen lässt, also ihre vom Indeterminismus angenommene relative Selbständigkeit mit einer blosen Selbstthätigkeit vertauscht.[1])

Dass in dem System der prästabilirten Harmonie die Wurzel des Determinismus liege, bekennt Leibniz selbst durch die directe Erklärung[2]), er habe den Beweis erbracht, „dass wir immer in vollkommener Spontaneität uns befinden, und dass dasjenige, was man den Einwirkungen der äusseren Dinge zuschreibt, lediglich von den verworrenen Vorstellungen (des perceptions confuses) in uns herrührt, die dem entsprechen, und die uns offenbar von Anfang an kraft der vorherbestimmten Harmonie (en vertu de l'harmonie préétablie) gegeben worden waren, welche die Beziehung jeder Substanz zu allen anderen vermittelt."

§ 3. Die innersten Triebfedern des Leibniz'schen Determinismus.

Der volle Ausbau eines wissenschaftlichen Systems ist in der Regel der Abschluss einer langen Gedankenreihe, welche von einer leitenden Idee zuerst in dunklen Umrissen entworfen, dann immer klarer und deutlicher durchgeführt wird. Dieser leitende Gedanke lässt sich auch bei Leibniz früher nachweisen als seine Monadenlehre, es ist das Bestreben der Theodicee.[3]) Leibniz liess auf seinen religiösen Geist vornehmlich das teleologische Interesse einwirken, die Weisheit der göttlichen Vorsehung allen skeptischen Anfechtungen gegenüber zu vertheidigen und die göttliche Weltregierung gegen jede

[1]) E p. 157 (De ips. nat. 10). — [2]) E. p. 449 (L. à Coste 1707). — [3]) Vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philos. seit Leibniz. S. 107 sq.

Durchkreuzung ihrer Pläne unbedingt sicher zu stellen. Er glaubte, dieser Aufgabe blos dadurch sich vollkommen entledigen zu können, dass er die bestehende Welt als die beste unter allen möglichen Weltordnungen pries und die menschliche Freiheit hinter einem vom Schöpfer durch gesetzmässige Verknüpfung vollständig durchsichtig gemachten Weltsystem ganz und gar zurücktreten liess. Dem Fundamentalsatz des Determinismus, seinem Princip vom determinirenden Grunde, legt Leibniz deswegen die höchste Bedeutung bei, weil wir „ohne dieses grosse Princip niemals die Existenz Gottes erweisen könnten und eine Anzahl sehr richtiger und recht brauchbarer Vernunftschlüsse verlieren würden, deren Grundlage es ist." Als einen solchen wichtigen Vernunftschluss, welcher nach Leibnizens Meinung mit dem Determinationsprincip steht und fällt, erwähnt Crusius[1]) eben die *scientia media*, d. i. das Vorauswissen Gottes von den zukünftigen, contingenten Handlungen.

Ueber die Frage, von welcher Seite Leibniz die erste und nachhaltigste Anregung zu seiner deterministischen Weltanschauung empfing, erhalten wir Aufschluss, wenn wir zurückgehen auf die Jugendzeit unseres Philosophen. Leibniz beschäftigte sich nach seiner Angabe[2]) bereits seit seinem 15. Lebensjahre eingehend mit der Frage vom Verhältniss zwischen Freiheit und Prädestination. Er las unter anderem Luther's Schrift „De servo arbitrio." Welchen Eindruck dieses Werk auf den sinnenden Geist des jugendlichen Denkers gemacht hat, dürfte am besten im Zusammenhang des lutherischen Lehrbegriffes selbst klar werden, der in einem späteren Aufsatze zu eingehenderer Darstellung gelangen wird. An dieser Stelle soll daher nur eine parallele, ebenfalls zunächst von religiöser Seite ausgehende Einwirkung besprochen werden, nämlich der Einfluss des Jansenismus.

Ueber die Streitfrage der Willensfreiheit conferirte Leibniz mit dem Hauptvertreter der Jansenisten in Frankreich, dem Doctor der Sorbonne, Anton Arnauld.[3]) Auch von dem Jansenisten Nicole hat Leibniz wenigstens Essais gelesen.[4]) Wenn auch in dem noch vorhandenen Schriftwechsel mit Arnauld unter den religionsphilosophischen Discussionen die Materie des Determinismus keine nähere Erörterung findet, sondern vorzugsweise die Abendmahlslehre, so genügen doch jene erwähnten mündlichen Erörterungen, um die Beziehungen des Leibniz zur jansenistischen Freiheitsleugnung ausser

[1]) De usu etc. § 10. — [2]) L. à Jacquelot (Gerh. Bd. III. p. 481). — [3]) L. à Jacquelot a. a. O. — [4]) E. p. 112 (Sur l'essence du corps).

Zweifel zu stellen. Zudem spricht Leibniz nicht nur in einem Schreiben an den Jesuitenpater Des Bosses[1]) unverhohlen seine Hochachtung aus vor Augustin, dessen Anschauungen er hauptsächlich nach der Darstellung des Jansenius kennen gelernt zu haben scheint, vor Arnauld und dem früheren Oratorianer Quesnell, dem Herausgeber der in jansenistischem Geiste geschriebenen „moralischen Reflexionen" (1671), sondern er rühmt sich auch direct in seinem ersten Schreiben an Arnauld — wahrscheinlich um 1671[2]) —, die Neuerungen der „mehr freisinnigen Christen (liberiores Christianorum)", darunter des Jansenius, mit reger Wissbegierde verfolgt zu haben („curiose satis sum persecutus"). Nun aber nimmt Jansenius in seinem Hauptwerke „Augustinus" (1640) im Anschluss an das Dichterwort: „Trahit sua quemque voluptas" die Lust (delectatio) zum Ausgangspunkt des menschlichen Strebens, statuirt einen ständigen Kampf zwischen der irdischen und der himmlischen Lust (luctus duarum delectationum terrenae ac coelestis) während dieses irdischen Lebens, der mit dem Obsiegen der stärkeren Lust endigt, so dass unser Wille jedesmal entweder infolge seiner natürlichen Schwäche der überwältigenden Neigung zur Sünde folgen muss oder durch den Beistand der göttlichen Gnade von der überwiegenden Lust zum Guten sich bestimmen lässt.[3]) Mit dem Begriff der obsiegenden Lust (delectatio victrix) bezeichnet Jansenius im Wesen dasselbe wie Leibniz mit seinem Terminus der vorherrschenden Neigung (la plus grande inclination, la bonté prévalante).[4])

Die Abhängigkeit des Leibniz'schen psychologischen Determinismus von dem des Jansenius darf um so eher angenommen werden, als Leibniz von der in dem soeben erwähnten Schreiben an Des Bosses[5]) direct kundgegebenen Sympathie für die jansenistische Doctrin nur diejenigen Lehren ausgenommen wissen will, welche ihm mit der göttlichen Güte nicht recht verträglich erscheinen, wie z. B. die harte Ansicht, alle Handlungen der nicht Gerechtfertigten seien sündhaft, ihre Tugenden nur gleissende Laster u. dgl.

Auch die oft beissende Schärfe, mit welcher Leibniz jede der deterministischen Deutung entgegenstehende Bestimmung der Freiheit als sinnlose Indifferenz des Gleichgewichts auffasste und bekämpfte,

[1]) Ep. X (E. p. 455). — [2]) Gerh. Bd. I. p. 76. — [3]) Cornelii Jansenii Episcopi Iprensis Augustinus. Lovanii 1640. T. III. De gratia Christi salvatoris. p. 749. 736 unten bis 738. 760. 406 sq. — [4]) Z. B. Théod. 43. 45 (E. p. 515 sq.). — [5]) Ep. X. (E. p. 455).

verräth jansenistischen Einfluss. Jansenius bezeichnet nämlich als den von Augustinus bekämpften Freiheitsbegriff des Pelagianers Julian die der inneren Nöthigung (necessitas) oder Gebundenheit nach einer Seite hin (captivitas ad unam partem) entgegengesetzte Gleichgiltigkeit inbezug auf mehrere Handlungen (indifferentia ad plura) oder gleiche Möglichkeit nach beiden Seiten hin (possibilitas utriusque partis), welche bei den an sich gleichgiltigen Handlungen als *indifferentia contradictionis,* bei den sittlichen Entscheidungen für das Gute oder das Böse als *indifferentia contrarietatis* erscheint. Die übereinstimmende Anschauung der Pelagianer erblickt nach Jansenius das Wesen der Freiheit darin, dass man es völlig in seiner Gewalt haben soll, jeder beliebigen von beiden entgegengesetzten Willensrichtungen zu folgen (utramlibet partem sequi), während die fatalistische Nöthigung nach einer Seite hin als diametraler Gegensatz zu dem natürlichen Gleichgewicht sozusagen der Freiheit (libertatis quasi aequilibrio) perhorrescirt wird.[1])

Dieselbe gleichmässige Neigung zu den Gegensätzen des Guten und Bösen (contrarietatis indifferentiam — ad bonum et malum), welche Jansenius auf natürlichem Gebiete als pelagianisch verworfen hat, nimmt er als Zustand des ersten Menschen vor dem Sündenfall an. Adams Wille war nach seiner Meinung „gleich einer Wage im Gleichgewicht gehalten (instar bilancis in aequilibrio constitutus) und gleich einer ganz runden Kugel auf vollkommen ebener Fläche nach jeder Seite hin gleich leicht zu bewegen, auf der einen Seite unterstützt durch die Natur, auf der anderen durch die Gnade!“[2]) Diese Freiheit des Gleichgewichts, die weder einen äusserlichen noch einen inneren Widerstand zu überwinden hatte, betrachtet Jansenius jedoch als vollständig aufgehoben durch den Sündenfall, und dafür an ihre Stelle gesetzt die innere Nothwendigkeit, zu sündigen. Gleichwohl hält er mit dieser Einschränkung des Willens nach einer Seite hin noch keineswegs die Willensfreiheit für beseitigt, weil jene Indifferenz des Willens gegenüber Gutem wie Bösem nicht zum Wesen des freien Willens gehöre, wie Julian sich eingebildet habe. Auch glaubt er die sittlichen Grundbegriffe von Gebot, Mahnung, Tadel u. dgl. mit der Nothwendigkeit zu sündigen wohl vereinbaren zu können.[3]) Durch

[1]) Corn. Jansenii Augustinus. Lovanii 1640. L. II. c. I. p. 93–98. — [2]) A. a. O. T. II. De statu naturae innocentis, cap. I, 6. 14 (p. 100, C. 101 A. 104, B. 150 B), vgl. 17 (p. 168, B). — [3]) A. a. O. De st. nat. inn. I, 6 (p. 104, B). De st. nat. lapsae, L. III, 2. 8. IV, 28 (p. 436, A. C. 458, A. 488, C. 657 sq.).

die Erlösungsgnade ist nach Jansenius zwar nicht die ursprüngliche Freiheit des Gleichgewichts wieder hergestellt, aber doch die Möglichkeit der höheren, himmlischen Lust am Guten und der Befreiung von der niederen, irdischen Lust am Bösen geboten, und so hängt die Entscheidung davon ab, welche Lust überwiegt; „denn was uns mehr ergötzt, darnach müssen wir nothwendig handeln!“ [1])

Leibniz hat blos die seinem milden Charakter widersprechende Härte des jansenistischen Systems, dass ohne die Gnade nur ein Hang zur Sünde vorhanden sein soll, abgestreift, sowie überhaupt die theologische Gnadenlehre des Jansenius aus dem Spiel gelassen und sich auf das rein philosophische Gebiet des psychologischen Determinismus zurückgezogen.

Dazu kommt eine diplomatische Erwägung: Die Jansenisten spielten damals in Frankreich eine so bedeutende Rolle, dass es schien, als ob ihnen die Zukunft der katholischen Kirche gehören sollte. Nachdem ihre Auffassung der Schriften des grossen Kirchenvaters Augustinus sich mit jener Luther's und der Reformirten inbezug auf die Unfreiheit des menschlichen Willens deckte, lag es dem concilianten Charakter eines Leibniz nahe, in seiner Lehre vom Determinismus die Interessen der verschiedenen christlichen Religionsbekenntnisse in „freisinniger Weise“ zu versöhnen und zugleich seine Philosophie in Einklang mit seinen religiösen Ueberzeugungen zu bringen. Als Kind seiner Zeit förderte ja Leibniz in jeder Weise das seit dem westphälischen Frieden lauter als je sich erhebende irenische Verlangen, den unheilvollen Riss, welchen die Religionskämpfe der Reformation im deutschen Volke hervorgerufen hatten, möglichst zu heilen. Um aber mit der kirchlichen Philosophie des Mittelalters nicht in gar zu grellen Widerspruch zu gerathen, behielt er wenigstens den Namen der Freiheit bei.

---

[1]) T. III. De gratia Christi salvatoris (p. 749, B. 412, B).

Der Νοῦς nach Anaxagoras.

Von Dr. Eberh. Dentler in Bärenweiler (Württemberg).

(Fortsetzung.)

II. Der Νοῦς ein immaterielles, geistiges Wesen.

Aus allen diesen Bestimmungen ersehen wir, dass der νοῦς ein von allen anderen Dingen grundverschiedenes Wesen ist. Er ist ganz anders geartet als alles übrige. Während für alle übrigen Dinge die Vermischtheit und die Verschiedenheit charakteristische Merkmale sind, ist der νοῦς seinem Wesen nach unvermischt, einfach und sich durchaus gleich. Während alle anderen Dinge nur die mechanischen Eigenschaften des Stofflichen haben, besitzt er Intelligenz und Macht.

Nehmen wir dazu noch die Benennung dieses einzig- und eigenartigen Wesens mit dem Namen νοῦς, der immer etwas Geistiges (oder Seelisches) bezeichnet[1]), so glauben wir das Recht zu haben zu dem Schlusse, Anaxagoras habe seinen νοῦς wirklich als ein unkörperliches, immaterielles, als ein geistiges Wesen gedacht. — Die meisten, die über den νοῦς gehandelt haben, fassen ihn auch so auf.[2]) Doch ist diese Auffassung keineswegs unbestritten geblieben. Besonders in jüngster Zeit sind der Geistigkeit des νοῦς wieder namhafte Gegner erstanden.

Mit vollster Entschiedenheit tritt Windelband[3]) für die Materialität des νοῦς ein. Nach ihm konnte sich Anaxagoras ein Wirkliches nur als materiellen Stoff denken; so suchte er denn in einem unter den zahllosen χρήματα die gemeinsame Ursache der Bewegung für alle übrigen. Diesen Kraftstoff oder Bewegungsstoff denke sich Anaxagoras nach Analogie des Weltstoffes der Jonier als in sich selbst lebendig und von sich aus die übrigen bewegend. Da der Philosoph aber zugleich in ihm den Grund der zweckmässigen Ord-

[1]) Vgl. Heinze S. 5. — [2]) So namentlich Schaubach und Breier; über solche Auffassung Früherer vgl. Schaubach 103 ff. — [3]) Gesch. der alten Phil. (2. Aufl. 1894) S. 52 f.

nung in der Welt erkenne, nenne er ihn νοῦς, welches Wort man vielleicht am besten mit „Denkstoff“ übersetze. Weit entfernt, ein immaterielles Princip zu sein, sei der „Geist“ des Anaxagoras ein körperlicher Stoff, aber freilich ein „ganz exquisiter“. Er sei der „leichteste“, der beweglichste, der einzig von sich selbst bewegte. Er sei ein lebendiger d. h. sich selbst bewegender Körper. Er stelle im Makrokosmus wie im Mikrokosmus den λόγος dar und habe inbezug auf die Weltbewegung und die Weltgestaltung alle Functionen des heraklitischen Feuers. Anaxagoras sei mit seinem νοῦς dem Immateriellen kaum um einen Schritt näher gekommen als Anaximenes mit der Luft und Heraklit mit dem Feuer.

Auch der neueste, gelehrte und geistreiche Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie, Gomperz, spricht sich entschieden gegen die reine Geistigkeit des νοῦς aus. Er sagt[1]):

„Die immer wieder erneuten Versuche, die reine Geistigkeit des anaxagoreischen νοῦς zu erweisen, richten sich wie durch ihren Widerspruch mit den unzweideutigen Aeusserungen des Klazomeniers, so durch die spitzfindigen Künsteleien, zu denen ihre Vertreter sich genöthigt sehen, wie wenn man das anaxagoreische λεπτότατον πάντων χρημάτων statt als »das feinste« vielmehr als »das scharfsinnigste aller Dinge« auffasst, oder wenn man in dem aristotelischen ἁπλοῦν (»einfach«) etwas anderes als die Wiedergabe des Prädicates ἀμιγές (»unvermischt«) erblicken will. Die Methode, deren man sich hier bedient, besteht im wesentlichen darin, dass man die mehr oder weniger willkürlich ausgedeuteten aristotelischen Angaben gegen den klaren Wortlaut der anaxagoreischen Aeusserungen in's Feld führt.“

Aehnlicher Anschauung ist Kern[2]), der den Beweis dafür vermisst, dass Anaxagoras ein Immaterielles, räumlich nicht Ausgedehntes gelehrt habe. Auch Peipers[3]) äussert sich in demselben Sinne. Er findet das Bedeutsame der Leistung des Anax. darin, dass derselbe die Prädicate „denken“ und „mit Einsicht wirken“ in die engste Verbindung mit seinen sonstigen rein materiellen Principien setzte, indem er sie einem der Grundstoffe der sichtbaren Welt im Unterschied zu den anderen beilegte. Auch Dilthey[4]) meint, dem Anax. sei der νοῦς „ein verfeinertes Stoffliches oder doch an der Grenze der Stofflichkeit noch befindlich“.

Zeller ist zwar der Ansicht, dass Anax. bei seinem νοῦς wirklich ein unkörperliches Wesen im Auge gehabt habe; denn nur hierauf könne der eigenthümliche Vorzug des νοῦς vor allem anderen, sein

[1]) Griech. Denker I. S. 445 f. (krit. Anmerkungen zu Text S. 174 f.) — [2]) Ueber Xenophanes v. Koloph. S. 24. — [3]) Erkenntnisstheorie Plato's. S. 33. [4]) Einl. in die Geisteswissensch. I, 207.

Fürsichsein, seine Unvermischtheit, seine absolute Gleichartigkeit, seine Macht und sein Wissen beruhen.[1]) Zeller bezeichnet dementsprechend die anaxagoreische Lehre als Dualismus[2]), will auch nicht annehmen, dass Anax. die Seele für etwas Körperliches, für Luft gehalten habe.[3]) Aber anderseits bringt dieser Gelehrte doch wieder bedenkliche Einschränkungen an: Anax. möge sich den Geist doch wie einen feineren, auf räumliche Weise in die Dinge eingehenden Stoff vorgestellt und insofern eine halbmaterialistische Vorstellung von ihm gehabt haben[4]); er rede ja auch davon, dass in der einzelnen Dingen Theile vom νοῦς seien.[5])

Entschieden für die Geistigkeit des νοῦς sind in neuerer Zeit wieder eingetreten Freudenthal, Heinze und auf's rückhaltloseste Arleth.

Freudenthal[6]) meint, man könne den Unterschied zwischen Geist und Stoff nicht wohl schärfer fassen als Anaxagoras es gethan habe.

Heinze[7]) findet den sicheren Beweis für die Geistigkeit des νοῦς wie in den ihm von Anax. selbst beigelegten Attributen, so auch in den Zeugnissen namentlich von Plato, Aristoteles (u. Theophrast).[8]) Doch will Heinze einräumen[9]), dass das λεπτότατον πάντων χρημάτων, wenn es auch weit davon entfernt sei, ein brauchbares Zeugniss für die materielle Auffassung des νοῦς zu sein, doch nicht gerade ein ganz adäquater und treffender Ausdruck für das sei, was Anax. habe sagen wollen.

Nach Arleth, der allerneuestens[10]) die für die Materialität des νοῦς vorgebrachten Argumente einer gründlichen Prüfung unterzogen hat und unbedingt an der geistigen Auffassung festhält, wäre nicht einmal das von Heinze (und andern) gemachte Zugeständniss nothwendig, sondern man könnte recht wohl in der von Anaxagoras gebrauchten Ausdrucksweise eine zulässige metaphorische Anwendung physischer Prädicate auf geistige Erscheinungen finden, wie ja solche Metaphern zu jeder Zeit und auch heute noch ganz gebräuchlich seien (z. B. scharfer Verstand, tiefes Gefühl, Begreifen, Vorstellen usw.).[11])

Die Gründe, die gegen die Geistigkeit des νοῦς vorgebracht werden, lassen sich auf zwei Hauptargumente zurückführen. Das ist

[1]) S. 993. — [2]) S. 1033. — [3]) S. 1011. — [4]) S. 993 u. 994, 2. — [5]) S. 994. — »Archiv f. Gesch. der Phil.« VIII. 151 f. wiederholt und bekräftigt Zeller diese seine Ansicht, dass Anax. wirklich „an Theile des νοῦς und an ein mehr oder weniger vollständiges, also theilweises Inwohnen desselben in den Lebewesen denke." — [6]) Ueber die Theologie des Xenophanes. S. 46 f. — [7]) Ueber den νοῦς des Anax. a. a. O. S. 1—45. — [8]) S. 26 ff. — [9]) S. 21 f. — [10]) »Archiv f. Gesch. der Phil.« VIII. Jahrgang. — [11]) A. a. O. S. 63.

1) die Aeusserung (im 8. Fragm.), der νοῦς sei λεπτότατον πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον. 2) das, was von dem Einwohnen des νοῦς in den lebenden Wesen ausgesagt ist. Die hierauf bezüglichen Stellen werden nämlich in der Weise ausgelegt, als seien nach anaxagoreischer Lehre in den einzelnen lebenden Wesen Theile des νοῦς, grössere oder kleinere. Wenn aber der νοῦς theilbar sei, müsse er auch irgendwie stofflich zu denken sein.

Dieses letztere Argument werden wir später besprechen, wo wir über das Einwohnen des νοῦς in den Lebewesen überhaupt zu handeln haben werden. Prüfen wir also jetzt zunächst den ersten Punkt auf seine Beweiskraft für die stoffliche Auffassung des νοῦς.

In den Worten ἔστι λεπτότατον πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον will man den deutlichen Beweis dafür erblicken, dass Anax. den νοῦς noch zu den stofflichen Dingen rechne, und dass er ihn nur als einen ganz feinen Stoff den gröberen Stoffen gegenüberstelle. Näherhin soll dies hervorgehen *a)* daraus, dass der νοῦς den χρήματα beigezählt werde, *b)* daraus, dass ihm das Prädicat λεπτός beigelegt werde, *c)* aus den angewendeten Superlativen, wodurch der νοῦς nur graduell und relativ, nicht aber wesentlich und absolut von den stofflichen Dingen unterschieden werde.

Wäre diese Beweisführung concludent, so hätten wir zwar bei Anaxagoras immer noch ein dualistisches System, aber doch einen sehr abgeschwächten Dualismus: nicht mehr Stoff und Geist wären einander gegenübergestellt, sondern dem gewöhnlichen groben Stoff stünde eine feinere, exquisite, aber eben doch auch noch stoffliche Substanz gegenüber.

Um unserer Stelle gerecht zu werden, wird man sich bewusst bleiben müssen, was für charakteristische und sichere Merkmale unmittelbar vorher und sonst vom νοῦς ausgesagt werden. Man darf nicht vergessen, dass Anax. alles aufbietet, um den νοῦς in einen vollständigen Gegensatz zu allen anderen Dingen zu bringen. Durch die Prädicate der Unvermischtheit, des Fürsichseins, der Einfachheit, des Wissens und der Macht (sowie dann auch durch das Bewegen und Ordnen im Unterschied zu den nur gestossenen Stoffen) wird dem νοῦς eine Stellung angewiesen und eine Charakteristik verliehen, die ihn als grundverschieden von allen anderen Dingen erscheinen lässt. Wenn nun Anaxagoras ihn sonst so grundsätzlich und entschieden als anders geartet zeichnet, dürfen wir dann so leicht annehmen, dass er im Widerspruch hierzu ihn wieder in solcher Weise

in Annäherung zu den Stoffen bringe, wie es nach der obigen Auslegung der Fall wäre? Oder müssen wir nicht vielmehr diese Aeusserung mit den anderen in Einklang zu bringen suchen, und wenn eine Erklärung möglich ist, die diesen Einklang herstellt, dieser den Vorzug geben? Dass aber eine solche Erklärung möglich ist, ja dass sogar noch manche einzelne Momente für dieselbe sprechen, glauben wir im Folgenden zeigen zu können.[1])

Anax. sagt also vom *νοῦς*, er sei das feinste und reinste von allen *χρήματα*. Es ist nicht zu leugnen, man ist gewohnt, das *χρήματα* bei Anax. von den Urstoffen zu verstehen, und der Schein ist freilich stark dafür, dass hier der *νοῦς* unter die stofflichen Dinge gerechnet werde. Allein dieser Annahme widersprechen doch sofort die Stellen, an denen Anax. den *νοῦς* von den *πάντα χρήματα* sicher ausschliesst. Im Anfang der anaxagoreischen Schrift heisst es: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*. Unter diesen zusammengemischten *πάντα χρήματα* aber war der *νοῦς* sicher nicht. Denn von ihm wird ausdrücklich betont, er sei mit keinem anderen Ding vermischt. Also gehört der *νοῦς* nicht zu den *πάντα χρήματα* im stofflichen Sinne.

Aehnlich heisst es im 6. Fragment: Ehe die Ausscheidung stattfand, war keine Farbe erkennbar, da die Mischung aller *χρήματα*, nämlich des Feuchten und des Trockenen, des Kalten und des Warmen usw. dies verhinderte. Zu dieser *σύμμιξις πάντων χρημάτων* gehört der *νοῦς* aber wieder sicherlich nicht. Wir sehen also, er ist ausgeschlossen von den *χρήματα*, die von Anaxagoras bestimmt als stofflich gedacht werden. Wenn nun an der in Frage stehenden Stelle der *νοῦς* als das *λεπτότατον πάντων χρημάτων* bezeichnet wird, so besteht entweder ein unlösbarer Widerspruch, oder aber die Bedeutung von *χρήματα* muss hier eine andere sein als an den Stellen, wo von den gemischten materiellen Urstoffen gesprochen wird. Man wird darum annehmen müssen, dass *χρῆμα* hier in einem weiteren Sinne gefasst sei, „wie wir im Deutschen etwa auch »Ding« in engerer Bedeutung als Materielles und in weiterer als alles Mögliche oder Denkbare überhaupt gebrauchen:“[2]) In diesem Sinne sagt auch Arleth[3]):

„Das Wort *χρῆμα* in seiner Anwendung auf ein Ding bestimmt gar nichts über dessen Natur, so dass es verfehlt wäre, zwei als *χρήματα* bezeichnete Dinge für wesensgleich zu halten:“

[1]) Vgl. Heinze a. a. O. S. 19 ff., der die Hauptmomente treffend hervorgehoben hat. — [2]) Heinze S. 19, der auch das Vorkommen von *χρῆμα* in diesem weiteren Sinne in damaliger Zeit nachweist. — [3]) S. 62.

Man sagt weiter: gegen die reine Geistigkeit des νοῦς spreche das λεπτός, denn dieses bezeichne etwas Fein-stoffliches. — Dass λεπτός zur Bezeichnung von zarten, feinen stofflichen Dingen gebraucht wird, ist nun freilich richtig. Aber daraus folgt noch nicht, dass jedes Subject, dem dieses Attribut beigelegt wird, ohne weiteres etwas Materielles, Stoffliches sein muss. Es kommt vielmehr alles darauf an, ob der Gebrauch von λεπτός in Verbindung mit immateriellen Dingen geradezu unmöglich ist. Dies kann aber nicht behauptet werden. Mit Recht verweist man auf die μῆτις λεπτή bei Homer[1]), auf das λεπτὸς φρήν bei Euripides und auf die Stelle bei Aristophanes: ἄνδρε λεπτῶ λογιστὰ δεῦρ' ἀφῖχθον.[2]) Wenn wir nun auch nicht der von Schaubach adoptirten Auslegung Früherer[3]) das Wort reden wollen, wonach das λεπτός hier zu verstehen wäre *de mentis acumine omnia penetrante* = scharfsinnig, so scheint uns doch so viel festzustehen, dass das Beiwort eine Verbindung mit immateriellen Dingen, bezw. einen metaphorischen Gebrauch nicht ausschliesst, sondern recht wohl zulässt, dass es also für sich allein noch nicht die Stofflichkeit eines Gegenstandes zu beweisen vermag.

Wie steht es aber dann mit dem Superlativ λεπτότατον? Wenn Anax. den νοῦς „das feinste von allen Dingen" nennt, scheint damit nicht angezeigt zu sein, dass der νοῦς von den materiellen Stoffen sich nur relativ unterscheide, insofern ihm eben der höchste Grad von stofflicher Feinheit zukomme, dass aber noch keineswegs das qualitativ und absolut vom Stoff Verschiedene, das rein Immaterielle erreicht sei? Es ist nicht zu leugnen, der Schein besteht. Aber es spricht doch auch gegen diesen Schein wieder ein gewichtiges Argument. Neben dem Superlativ λεπτότατον findet sich nämlich auch der Superlativ καθαρώτατον. Nun ist καθαρός, vom νοῦς ausgesagt, sicherlich nur im rein physischen Sinne zu nehmen und bedeutet so viel als: lauter, rein d. h. unvermischt. So könnte also auch der Superlativ καθαρώτατος zu der Annahme führen, Anaxagoras denke sich den νοῦς nur relativ reiner, relativ unvermischter als die materiellen Urstoffe, aber nicht ganz absolut unvermischt. Und doch steht unbedingt fest, dass er dem νοῦς vollständige, absolute Reinheit (Unvermischtheit) zuerkennt. Dementsprechend braucht auch Aristoteles richtiger nur den Positiv καθαρόν statt des Superlativs.[4]) Man muss also zugeben, dass es hingereicht hätte, ja sogar richtiger und sinn-

[1]) Breier S. 64, Heinze 21. — [2]) Arleth 64 (die letztere Stelle Aristophanes, Vögel 318). — [3]) Schaubach S. 103. — [4]) *De an.* I, 2. 405*a* 13.

entsprechender gewesen wäre, wenn Anax. καθαρός im Positiv und nicht den Superlativ gebraucht hätte. Ist man aber so durch die anderweitig sichere Lehre des Anax. genöthigt, dies bei καθαρώτατον zuzugeben, so kann auch für das λεπτότατον dieselbe Indulgenz beansprucht werden. Wir müssen uns die Sache dann so erklären: Anaxagoras wollte die Feinheit und Unvermischtheit des νοῦς im höchsten Grade und auf die nachdrücklichste Weise ausdrücken und glaubte dies durch die Superlative am besten zu erreichen, obwohl streng genommen der Positiv hinreichend, ja noch geeigneter gewesen wäre.

Auf diese Weise, glauben wir, ist diese viel besprochene und so verschieden aufgefasste Aeusserung, dass der νοῦς „das feinste von allen Dingen sei und das reinste", wohl in Einklang zu bringen mit der Immaterialität des νοῦς, und keineswegs ein Beweis gegen dieselbe.

Die allermeisten Vertreter der geistigen Auffassung machen nun aber den Gegnern derselben wenigstens die Concession, dass Anax. durch diese Aeusserung die Geistigkeit des νοῦς nicht gerade in sehr treffender Weise ausgedrückt habe. So entschuldigt Schaubach [1]) die Ausdrücke damit, dass die Sprache damals noch nicht genügend ausgebildet gewesen sei, um für jede Art von Begriffen das zutreffendste Wort in Bereitschaft zu haben. Aehnlich äussert sich Schorn [2]) hinsichtlich des λεπτός. Auch Breier [3]) will zugeben, dass die Ausdrucksweise noch unbestimmt und unbeholfen sei. Aehnlich urtheilt Freudenthal [4]): Anaxagoras habe für den neuen grossen Gedanken noch nicht die genau entsprechenden Worte gefunden. Ebenso will auch Heinze [5]) zugestehen, dass das λεπτότατον πάντων χρημάτων ein nicht ganz adäquater Ausdruck sei für das, was Anax. habe sagen wollen. Wenn dem gegenüber Arleth [6]) glaubt, durch solche Einräumungen werde den Gegnern unserer Auffassung bereits mehr zugestanden als nothwendig wäre, so will uns doch bedünken, dass zu den angeführten reservirten Urtheilsäusserungen wohl einiger Grund vorliegt, in Anbetracht der einer Misdeutung im stofflichen Sinne leicht ausgesetzten Ausdrücke χρῆμα und λεπτός und der nicht gerade glücklichen Verwendung des Superlativs.

Windelband begleitet und stützt seine entschieden materialistische Auffassung vom νοῦς noch mit weiteren eigenthümlichen Thesen, die uns ebenfalls unbeweisbar bezw. unhaltbar erscheinen. Einmal denkt er sich den anaxagoreischen νοῦς als „beweglich" und „sich selbst

[1]) S. 103. — [2]) Anax. Claz. et Diog. Apoll. Fragm. S. 27. — [3]) S. 63. — [4]) Ueber die Theol. des Xenophanes. S. 46. — [5]) S. 21. — [6]) S. 63.

bewegend!“ Er sieht sich darum genöthigt, das Attribut ἀκίνητος, das Aristoteles dem νοῦς des Anax. beilegt, als aristotelische Schlussfolgerung anzusehen und zu verwerfen.[1]) Aristoteles sagt nämlich *Phys.* VIII, 5 (256*b* 24): διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτως γὰρ ἂν μόνος κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν.[2]) Wir haben hier bei Aristoteles eine doppelte Schlussfolgerung: Weil der νοῦς die Function des Herrschens (κρατεῖν) hat, muss er unvermischt sein, und weil er die Function des Bewegens (κινεῖν) hat, muss er selbst unbewegt — ἀκίνητος — sein. Die eine Folgerung — über die Unvermischtheit — zieht nun Aristoteles sicher nicht aus sich selbst, sondern er nimmt sie aus Anaxagoras herüber, der dem νοῦς ausdrücklich das Unvermischtsein zugesprochen hat in der Absicht, damit derselbe zum „Herrschen“ befähigt sei. Es wäre nun doch nicht unmöglich, dass auch die andere Schlussfolgerung von Anax. selbst schon angedeutet worden wäre, und dass dem Aristoteles in der anaxagoreischen Schrift eine Aeusserung vorgelegen hätte, die dem ἀκίνητος dem Sinn nach entsprochen hätte. Mag aber auch Anax. ein derartiges Prädicat nicht ausdrücklich hervorgehoben haben, so wäre doch nicht denkbar, wie Aristoteles das ἀκίνητος hätte vom νοῦς aussagen können, wenn dieser von Anax. wäre ausdrücklich als „bewegt“ oder „beweglich“ oder „sich selbst bewegend“ bestimmt worden. In den uns erhaltenen Fragmenten findet sich auch durchaus kein Anhaltspunkt dafür, dass Anax. dem νοῦς Beweglichkeit oder Sichselbstbewegen zugeschrieben hätte. Und auch bei Späteren können wir nirgends ein directes Zeugniss dafür entdecken. Denn wenn auch Anax. die stofflichen Dinge vom νοῦς Bewegung empfangen lässt, so folgt daraus noch nicht, dass er diesen als selbst bewegt oder beweglich bestimmt hat.

Weiter zeigt Windelband eine auffallende Neigung, den anaxagoreischen νοῦς mit den Urstoffen der jonischen Hylozoisten in Annäherung zu bringen und ihn fast auf eine Linie mit dem Luftstoff des Anaximenes und dem Feuerstoff des Heraklit zu stellen.

Es besteht aber doch ein ganz durchschlagender Gegensatz zwischen dem νοῦς des Anax. und dem Urprincip der Jonier. Dieses ist seiner Natur nach veränderlich, fortwährender Uebergang von einem Zustand

[1]) Gesch. der alten Philosophie. S. 52, 2. — [2]) Ebenso und nach Aristoteles auch Simplicius *Phys.* 285: τὴν Ἀναξαγόρου δόξαν ἐπαινέσας, ὃς τὸν νοῦν τὸ πρῶτον κινοῦν ὑποθέμενος ἀκίνητον καὶ ἀμιγῆ καὶ ἁπλοῦν ὑπέθετο.

in einen anderen gehört bei ihm zum Wesen; dem anaxagoreischen νοῦς aber eignet als charakteristisches Merkmal gerade die Unveränderlichkeit. Ferner besteht zwischen dem νοῦς und dem heraklitischen λόγος der wesentliche Unterschied, der die scheinbare Aehnlichkeit weit überwiegt, dass der λόγος des Heraklit mit dem materiellen Princip zusammenfällt und sozusagen nur die eine Seite desselben darstellt, während der νοῦς des Anax. ein für sich bestehendes Wesen, ein vom Stofflichen vollständig getrenntes und selbständiges Princip ist.

Unsere aus des Anaxagoras eigenen Aeusserungen gewonnene Annahme, dass der νοῦς als ein immaterielles, geistiges Wesen aufzufassen ist, bestätigt sich, wenn wir die alten Erklärer und Berichterstatter über die anaxagoreische Philosophie vernehmen. Immer und von allen wird der νοῦς des Anax. sehr bestimmt allem Stofflichen gegenübergestellt und dessen Gegensätzlichkeit betont, immer wird von den beiden anaxagoreischen Principien in einer Weise geredet, dass man sieht: die alten Berichterstatter nahmen einen entschiedenen und vollständigen Dualismus bei Anax. an. Es kann kein stichhaltiges und brauchbares Zeugniss dafür vorgebracht werden, dass der νοῦς von den Alten stofflich aufgefasst worden wäre. Dies fällt um so mehr in's Gewicht, als jene Zeugen sonst gar manches an dem νοῦς und seiner Verwendung auszusetzen haben, und gerade die bedeutendsten von ihnen, Plato und Aristoteles, selbst bereits zur Auffassung des rein Geistigen im Unterschied zum Materiellen vorgedrungen waren. Von ihnen wäre nicht wohl anzunehmen, dass sie es übersehen und verschwiegen hätten, wenn sie in der Schrift des Anax. irgend einen Anhaltspunkt für eine stoffliche Auffassung des νοῦς gefunden hätten.

Plato erwähnt den anaxagoreischen νοῦς des öfteren als etwas dem Stoff Gegenüberstehendes und davon Verschiedenes. Es kommen hauptsächlich in Betracht die zwei Stellen im *Phaedon*[1]) und im *Kratylos*.[2]) An der ersten, vielfach citirten Stelle lässt Plato den Sokrates sagen, er habe sich gefreut, den νοῦς als Ursache der Weltordnung bezeichnet zu sehen, und habe geglaubt, es werde nun im einzelnen die Zweckmässigkeit in der Welt aufgezeigt werden; aber in dieser Erwartung sei er durchaus getäuscht worden, da Anax. überall nur mechanische Ursachen angebe. — In dieser Darstellung wird nun die geistige Auffassung des νοῦς nicht blos im allgemeinen dadurch begünstigt, dass derselbe als Weltbildner und Weltordner

[1]) 97 *B* ff. Die Stelle ist angegeben bei Zeller S. 998, 1. — [2]) 413 *C*.

sehr stark im Gegensatz zu den stofflichen Dingen und hoch über diese gestellt wird, sondern noch namentlich dadurch, dass der göttliche νοῦς des Anaxagoras wiederholt in Vergleich gebracht wird mit dem menschlichen νοῦς[1]), welch' letzteren sich Plato sicher nicht materiell gedacht hat.

Auch die Stelle bei *Kratylos* kann nicht als Beweis für die materielle Auffassung des νοῦς herangezogen werden.[2]) Es heisst dort allerdings von ihm, dass er die Dinge ordne „durch alles hindurchgehend!" Allein man hat kein Recht, dieses „Hindurchgehen" als eine räumliche Bewegung in körperlicher Weise aufzufassen. Dagegen spricht der ganze Zusammenhang der Stelle selbst. Es handelt sich dort nämlich um eine Erklärung des Namens δίκαιον. Den vorher erwähnten Meinungen gegenüber, nach welchen etwas Materielles, wenn auch etwas ganz Feinstoffliches, wie Sonnenlicht, Feuer, Warmes für das Beherrschende (δίκαιον) genommen wird, tritt nun der Anaxagoreer auf, stellt sich mit seiner Ansicht in vollständigen Gegensatz zu jenen Meinungen, die er lächerlich findet, und erklärt den νοῦς des Anaxagoras für das herrschende Gerechte. Dieser sei selbstherrlich, mit nichts vermischt, und ordne die Dinge durch alles hindurchgehend.

Ein rechter Gegensatz zu den früheren Ansichten ist hier aber nur dann vorhanden, wenn der νοῦς ein immaterielles Princip ist, da ja Sonne, Feuer usw. körperliche Principien sind. Es will mit dem διὰ πάντων ἰόντα dem νοῦς gewissermaassen die zur Bildung und Ordnung der Welt erforderliche Allgegenwart zugeschrieben und zugleich die etymologische Bedeutung des Wortes (διαϊὸν — δίκαιον)[3]) gewahrt werden. Wollte man den Ausdruck „durch alles hindurchgehen" von einer körperlichen Gegenwart des νοῦς in den Dingen fassen, so würde sich überdies ein Widerspruch ergeben: man müsste dann nach dieser Stelle annehmen, dass der νοῦς in allen Dingen gegenwärtig sei, während Anax. doch ausdrücklich[4]) sagt, dass er nur einigen Dingen innewohne.[5])

[1]) *Phaedon* 98 *C*: ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγων, ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῷ πράττει κἄπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἑκάστων ὧν πράττω, λέγοι . . . Ebenso 99 *A*. — [2]) 413 *C*: αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα. — [3]) Vgl. das unmittelbar vorher 413 *B* gesagte: ὁ μὲν γὰρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα. — [4]) Fragm. 7. — [5]) Vgl. die Erklärung dieser platonischen Stellen bei Heinze S. 16. 20 f., 26 f. und Arleth S. 64 f.

Besonderes Gewicht hat natürlich die Auffassung des Aristoteles über diesen Punkt. Bei ihm finden wir aber noch bestimmtere Anhaltspunkte für die geistige Auffassung des anaxagoreischen *νοῦς* als bei Plato. So schon in der viel erwähnten Stelle der Metaphysik.[1]) Hier sagt Aristoteles: Die ältesten Philosophen haben nur stoffliche Ursachen gekannt; im weiteren Verlauf habe sich aber herausgestellt, dass zu diesen eine bewegende Ursache hinzukommen müsse; und endlich habe man eingesehen, dass beide nicht genügen, weil sich daraus die Schönheit und Zweckmässigkeit der Weltordnung nicht erklären lasse. Da sei denn Anaxagoras durch Aufstellung seines *νοῦς* als des Urhebers der Weltordnung wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschienen.[2])

Man kann nun wohl sagen: solch grosse Bedeutung gegenüber seinen Vorgängern schreibt Aristoteles deswegen dem Anax. zu, weil dieser nicht blos einen letzten Grund der Naturordnung aufgestellt, sondern auch als der erste die ordnende Vernunft grundsätzlich und bestimmt von der Natur getrennt und als selbständiges Wesen statuirt hat, da ja z. B. auch schon Heraklit in der *γνώμη* eine Weltvernunft gesehen, aber diese nicht als selbständiges Princip der Welt gegenübergestellt hatte.[3]) Mag auch hierauf der Nachdruck der aristotelischen Argumentation liegen, so geht doch aus der ganzen Darstellungsweise hervor, dass der *νοῦς* als etwas qualitativ vom Stoff ganz Verschiedenes gedacht wird, da er ja der Natur und auch dem feinsten Stoffe, dem Feuer, als etwas anderes, Höheres, gegenüber gestellt wird.

Noch deutlicher und in ganz unleugbarer Weise spricht Aristoteles seine Ansicht von der qualitativ verschiedenen Seinsart des anaxagoreischen *νοῦς* gegenüber allem Materiellen an einer anderen Stelle der Metaphysik aus.[4]) Hier sagt er, dass alle Stoffe bei Anax. gemischt seien, nur der *νοῦς* rein und unvermischt; das komme eigentlich darauf hinaus[5]), dass Anaxagoras wie Plato als Principien alles

[1]) I, 4. 984*b* 15. — [2]) *νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον* a. a. O. — [3]) Vgl. das von Zeller bei Heraklit S. 672 Anm. Gesagte. — [4]) I, 8 (989 *b* 14): *φησὶ δ' (Ἀναξαγόρας) εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν. ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἓν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγὲς) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός* — und dann (ibid. 989 *b* 19): *βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς δὲ ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις ἀλλοῖον.* — [5]) Dies liegt in dem *συμβαίνει αὐτῷ λέγειν*, nicht als ob Anax. das Folgende selbst gesagt hätte.

Seins das „Eins“ und das „Andere“ setze. Dann fügt er hinzu, wenn Anax. sich auch nicht ganz richtig und deutlich ausgedrückt habe, so habe er doch schliesslich etwas Aehnliches gewollt wie die Späteren (die Platoniker). Aristoteles hätte nun doch nicht den Vergleich mit dem platonischen ἓν gebrauchen können, wenn er nicht der Ansicht gewesen wäre, dass Anaxagoras seinen νοῦς sich als etwas von allem Materiellen durchaus Verschiedenes gedacht hätte.

So treten denn die ältesten Berichterstatter, vor allem Aristoteles, ein für die nichtstoffliche Auffassung des νοῦς. Dasselbe gilt von den späteren, wie es bei denselben auch natürlich ist, da sie sich meist auf die Auctorität jener älteren stützen. Wir verweisen für einzelne spätere in demselben Sinn lautende Zeugnisse auf Schaubach[1]) und Heinze.[2]) Letzterer hebt besonders hervor, dass später öfters die Formel wiederkehrt: Ἀναξαγόρας ἐπέστησε τῇ ὕλῃ oder τῇ ἀπειρίᾳ νοῦν, und dass überhaupt der νοῦς der ὕλῃ oder den ὑλικαὶ ἀρχαί bestimmt gegenüber gestellt wird.

Wir haben somit keinen Grund, die herkömmliche und auch heute noch vorherrschende Auffassung zu verlassen, nach welcher der νοῦς als ein vom Stofflichen durchaus verschiedenes, immaterielles, geistiges Wesen zu denken ist. — Wenn wir nun aber in Erwägung ziehen, dass diesem νοῦς Wissen und Erkennen zugeschrieben wird, dass ihm auch bewusst zweckvolles Wirken zuzuerkennen ist, dass er ferner als ein selbständiges und selbstherrliches Wesen bestimmt wird, und dass eben in der Bezeichnung νοῦς das Geistige und gerade das Subjective am Geist besonders hervortritt, so legt sich uns der weitere Schluss nahe, dass sich Anax. den νοῦς wirklich als ein bewusstes und selbstbewusstes Wesen gedacht hat, also ungefähr als das, was wir unter Persönlichkeit verstehen.

Haben wir nun das Recht, diesen Schluss zu ziehen und den νοῦς als Persönlichkeit zu fassen? Wir werden in dieser Beziehung zur Vorsicht gemahnt. Man sagt uns: daraus, dass Anax. seinem νοῦς Prädicate beigelegt hat, die nach unseren Begriffen streng genommen nur von einem persönlichen Wesen ausgesagt werden können, darf noch nicht ohne weiteres gefolgert werden, dass auch er ihn so gefasst habe. Es sei zu bedenken, dass unserem Philosophen wie überhaupt dem ganzen griechischen Alterthum der Begriff der Persönlichkeit noch gar nicht zu voller Klarheit gekommen sei, dass ja die ganze alte Philosophie nicht einmal ein Wort dafür gehabt habe. —

[1]) S. 105 ff. — [2]) S. 28 f.

Doch hierauf würde es ja schliesslich nicht ankommen. Wenn auch das Wort und die Analyse des Begriffes noch nicht vorhanden gewesen wäre, so könnte es trotzdem sein, dass wir eine Auffassung vor uns hätten, die sich mit unserem jetzigen Begriff von Persönlichkeit so ziemlich decken würde.

Es wird aber weiter zu bedenken gegeben, dass in der alten griechischen Philosophie Denken, Wissen und Vernunft nicht selten solchen Wesen beigelegt werde, die wir uns unmöglich als Persönlichkeit vorstellen können, dass somit der Schluss aus jenen Attributen allein auf ein persönliches, als individuelles selbstbewusstes Ich gedachtes Wesen ein durchaus voreiliger wäre. „So betrachtet Heraklit und ebenso später die Stoiker, das Feuer zugleich als die Weltvernunft, und der erstere lässt den Menschen aus der ihn umgebenden Luft die Vernunft einathmen; bei Parmenides ist das Denken ein wesentliches Prädicat des Seienden, der allgemeinen körperlichen Substanz; Philolaus beschreibt die Zahl wie ein denkendes Wesen und Diogenes glaubt alles das, was Anaxagoras vom Geist ausgesagt hatte, ohne weiteres auf die Luft übertragen zu können!“ [1]) Indes ist es doch ausser Zweifel, dass der anaxagoreische *νοῦς* in ganz anderem Gegensatz zum Stofflichen steht als das denkende Princip in all den angeführten Fällen; und wir haben bereits früher hervorgehoben, dass Anaxagoras gerade durch die Aufstellung des *νοῦς* als eines selbständigen, von der Stoffwelt getrennten Principes die bekannte rühmliche Aeusserung des Aristoteles verdient hat.

Weiter wird geltend gemacht, dass gerade die Merkmale, die für die Bestimmung der Persönlichkeit die entscheidendsten wären, nämlich Selbstbewusstsein und freie Selbstbestimmung oder freies Wollen, dem *νοῦς* nicht beigelegt werden. Denn, sagt man, der *νοῦς* wird zwar wohl als mit Wissen und Macht begabt und als selbstherrlich charakterisirt; aber diese Attribute sind ihm so sehr mit Bezug auf seine Aufgabe der Materie gegenüber beigelegt, sein Wissen und seine Macht ist so bestimmt auf das Ordnen und das Beherrschen der Stoffwelt bezogen, dass es nicht angeht, daraus jene innergeistigen Fähigkeiten, Selbstbewusstsein und freie Selbstbestimmung, abzuleiten. — Das ist wohl richtig. Aber mit dem gleichen Rechte lässt sich dagegen bemerken: eben weil Anaxagoras den *νοῦς* nur als weltbildendes Princip und in Beziehung auf den Stoff ansehen und zeichnen wollte, und weil er kein Interesse daran hatte, mit gänzlichem

[1]) Zeller S. 995, 5.

Absehen von seiner Function als Weltbildner sein inneres Wesen zu erforschen und zu charakterisiren, eben deshalb darf man auch nicht gleich auf den Mangel von Selbstbewusstsein und freier Selbstbestimmung schliessen, wenn diese Attribute nicht ausdrücklich von ihm ausgesagt werden.

Es ist freilich über alles wichtig zu wissen, ob Anaxagoras sich den νοῦς als selbstbewusst gedacht hat. Denn daran hängt die Entscheidung für die Bestimmung der Persönlichkeit. So äussert sich auch Zeller [1]): „Wo Selbstbewusstsein ist, da ist auch Persönlichkeit, mag nun dieses Wort gebraucht werden oder nicht, und mag man sich die Bestimmungen, welche zum Begriff der Persönlichkeit gehören, mehr oder weniger klar gemacht haben!“ Wenn nun aus dem Schweigen unseres Philosophen über diesen Punkt weder ein Beweis dafür noch dagegen zu schöpfen ist, so fragt es sich: sind nicht sonst irgendwelche Anhaltspunkte, die zur Lösung dieser Frage beitragen könnten? — Arleth [2]) hat besonders betont, dass das Selbstbewusstsein eigentlich mit der Allmacht und Allwissenheit schon nothwendig gegeben sei, und dass es ein Widerspruch wäre, wenn man dem νοῦς die einen Attribute ohne das andere zuschreiben wollte; denn ein νοῦς ohne Selbstbewusstsein, meint Arleth, müsste auch die vernünftig gedachte Allmacht einbüssen, insofern ja zu einer solchen die Beherrschung des eigenen Gedankenlaufes, also das Bewusstsein von diesem gehöre.

Wir halten dies für vollkommen zutreffend; wir glauben ebenfalls, dass die Prädicate der Allwissenheit und Allmacht, wenn sie einen vernünftigen Sinn haben sollen, nothwendig mit selbstbewusstem Denken verbunden sein müssen. Aber wir möchten doch auf diese Argumentation kein allzu grosses Gewicht legen, weil ja im Grunde nicht bestritten wird, dass die dem νοῦς beigelegten Attribute nach strenger Consequenz zu der Annahme eines selbstbewussten Geistes führen müssten; nur das ist strittig, ob Anaxagoras dieser Consequenz sich bewusst gewesen ist und sie wirklich gezogen hat.

Wir glauben aber, dass wirklich zwei Gründe entschieden dafür sprechen, dass Anax. sich den νοῦς als selbstbewusstes, also persönliches Wesen vorgestellt hat. Er hat, wie allgemein angenommen wird, den Begriff seines νοῦς gebildet nach Analogie des menschlichen Geistes. Dieser stellt sich aber der inneren Erfahrung dar als ein bewusst denkender Geist. Es ist nicht nöthig, dass man in der psycho-

[1]) Bei Heraklit S. 671 Anm. — [2]) S. 193 f.

logischen Analyse soweit gekommen ist, sich dies deutlich zu machen d. h. geradezu zwischen einer auf die Aussenwelt gerichteten Geistesthätigkeit und dem Selbstbewusstsein zu unterscheiden. Wer nach der eigenen inneren Erfahrung den Begriff vom Geiste sich bildet, wird von selbst in diesen Begriff auch die Vorstellung des Bewusstseins mit aufnehmen. Anaxagoras hätte also von seinem aus der Analogie der menschlichen Vernunft gewonnenen Begriff vom Geist geradezu das Selbstbewusstsein hinwegdenken, positiv davon abstrahiren müssen. Hierzu lag aber kein denkbarer Grund vor. Auch wäre hierfür eine weit schärfere psychologische Analyse erforderlich gewesen als zur Vorstellung eines bewusst denkenden Geistes. Zeller meint[1]), Anaxagoras habe den νοῦς seiner bewussten Absicht nach sich zwar nicht als unpersönlich gedacht, habe sich aber die Frage über die Persönlichkeit noch gar nicht mit Bewusstsein vorgelegt. Wir möchten, gestützt auf das eben angeführte Argument, doch lieber so sagen: Anax. mag zwar über die zum Begriff der Persönlichkeit gehörigen Momente sich nicht deutlich Rechenschaft gegeben und dieselben nicht genau unterschieden haben; er wird aber von selbst und ganz natürlich mit dem Begriff des Geistes auch die Vorstellung des Bewusstseins verbunden und somit sich ein Wesen gedacht haben, das in der Hauptsache unserem Begriff von Persönlichkeit entspricht.

Es lässt sich für diese unsere Auffassung noch ein zweiter Grund anführen. Will man dem weltordnenden νοῦς das Selbstbewusstsein absprechen, so scheint uns dadurch dessen Verhältniss zum menschlichen Geist ein ganz unhaltbares und unmögliches zu werden. Wir sind der Ansicht (und werden diese später näher begründen), dass nach anaxagoreischer Auffassung der göttliche νοῦς identisch ist mit dem den lebenden Wesen innewohnenden νοῦς. Wie soll man nun aber, in dieser Voraussetzung, sich denken können, dass dem νοῦς in seinem psychischen Leben Selbstbewusstsein zukomme, während ihm dieses in seinem transscendenten, göttlichen Leben abginge? Sollte der Weltbildner dessen entbehren können, was der νοῦς als Seele und als organische Bewegungskraft haben muss und erfahrungsgemäss hat? — Ist man aber der Ansicht (die wir auch noch näher kennen lernen werden), dass der göttliche νοῦς nicht selbst in den beseelten Wesen wohne, sondern dass die irdischen Geister für sich bestehende Substanzen seien, so bekommen wir — den göttlichen νοῦς als nicht selbstbewusst und nicht persönlich vorausgesetzt —,

[1]) S. 995 f.

den nicht minder unerträglichen Gedanken: der göttliche νοῦς müsste dann weniger vollkommen sein als der mit Selbstbewusstsein begabte Menschengeist, ja er müsste selbst hinter der thierischen Seele zurückstehen.

Nun, wendet man aber ein, findet sich in der anaxagoreischen Lehre eine Bestimmung, die sich nicht vertragen will mit der Auffassung des νοῦς als eines persönlichen Wesens.

Das ist die Bestimmung, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, dass der νοῦς in grösserem und in geringerem Maasse anderen Wesen als deren Seele innewohnen soll. Zeller sagt in dieser Beziehung[1]): „Ein Wesen, dessen Theile anderen Wesen als ihre Seele inwohnen, könnte nur sehr uneigentlich Persönlichkeit genannt werden!“ Wir werden zwar darthun, dass und warum wir es für ungerechtfertigt und unrichtig halten, von Theilen des νοῦς zu reden und ihn in grösseren oder in kleineren Theilen den Lebewesen inwohnen zu lassen. Wir verkennen aber auch so nicht, dass das Einwohnen des göttlichen νοῦς in den organischen Wesen eine grosse Schwierigkeit in sich schliesst. Damit ist der Philosoph sicherlich in irrthümliche Vorstellungen pantheistischer Art hineingerathen. Aber daraus folgt noch keineswegs, dass jetzt die Voraussetzung eine unrichtige sei, nämlich die Auffassung des νοῦς als eines persönlichen Wesens.

Für die in Rede stehende Entscheidung darf die Frage nicht so lauten: Können wir alle Bestimmungen des Anax. über den νοῦς auch streng genommen mit einer persönlichen Auffassung dieses νοῦς vereinigen? Vielmehr ist die Frage so zu formuliren: Konnte wohl Anax. selbst die geistig-persönliche Seinsart des νοῦς in Einklang bringen mit dessen Immanenz in den lebenden Wesen? oder war er sich klar darüber, dass letztere Prädicirung jene Auffassung aufheben musste? Wir glauben, es würde schwer zu beweisen sein, dass er sich beides als unvereinbar gedacht hat. Gute Gründe stehen dafür, dass er sowohl das eine als das andere angenommen hat. — Auf Grund dieser Erwägungen möchten wir unsere Ansicht über diesen Punkt dahin aussprechen, dass Anaxagoras den νοῦς als ein mit Selbstbewusstsein begabtes geistiges Wesen gedacht hat, also im wesentlichen als das, was wir unter Persönlichkeit verstehen.

(Schluss folgt.)

---

[1]) S. 995.

Herr Fr. Gundisalv Feldner

und mein

„Problem der Materie in der griechischen Philosophie:"

Von Prof. Dr. Cl. Baeumker in Breslau.

Im dritten Heft des »Jahrbuches für Philosophie und speculative Theologie«, herausgegeben von Ernst Commer, Professor an der Universität Breslau, (Januar 1898) erschien der zweite Artikel eines Aufsatzes des Herrn Fr. Gundisalv Feldner: „Der Urstoff oder die erste Materie", welcher an zahlreichen Stellen gegen mein Werk: „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie" (Münster 1890) polemisirt.

Der bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen Gelehrten sonst nicht übliche Ton dieser Polemik, der sich schliesslich (S. 332) zu dem Satze zuspitzt: „Nur Mangel an Kenntniss der Gesetze der Logik[1]) kann eine derartige Behauptung veranlassen", würde es mir an sich unmöglich machen, mit einem derartigen Producte mich zu beschäftigen. Wenn ich mich gleichwohl überwunden habe, einige Worte der Abwehr zu bringen, so geschieht das nur deshalb, weil infolge der hier von Herrn Feldner geübten Methode, mir fortwährend Dinge zu unterlegen, die ich theils überhaupt nicht, theils nicht so gesagt habe, der Leser jenes Aufsatzes, der mein Buch nicht kennt, in der That zu der Meinung kommen könnte, dasselbe enthalte wirklich die eine oder andere der Sachen, welche Herr Feldner mir schuld gibt.

Die Polemik des Herrn Feldner richtet sich theils gegen meine Darstellung des aristotelischen Materialbegriffes, theils gegen meine an demselben geübte Kritik. Was diese letztere anlangt, so habe ich hinsichtlich der sachlichen Punkte auf Zustimmung seitens des Herrn Feldner von vornherein nicht gerechnet. Geht diese Kritik doch von einer Auffassung aus, die seit den Tagen des Suarez und seit noch früherer Zeit der von Herrn Feldner vertretenen gegenübersteht. Ich gehe deshalb im Folgenden auf diese sachliche Frage nicht weiter ein. Was ich aber von Herrn Feldner erwarten konnte, ist dies: dass er bei seiner Polemik gegen meine Darstellung der aristotelischen Lehre und gegen meine Kritik derselben mich nur das sagen lässt, was ich wirklich sage, dass er der

[1]) Von Herrn Feldner gesperrt.

Absicht meines Werkes gerecht wird, und dass nicht durch das willkürliche Herausreissen einzelner Stellen aus dem Zusammenhange der Sinn derselben völlig verkehrt wird. Sehen wir, inwieweit mein Gegner diesen selbstverständlichen Anforderungen wissenschaftlicher Polemik entsprochen hat.

1. Der Titel meines Buches lautet: „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie." Mein Kritiker hatte sich darum, wenn er meine Darstellung der Theorie eines griechischen Philosophen als unzutreffend erweisen wollte, auf den Boden der griechischen Philosophie und der griechischen Naturwissenschaft zu begeben. Er hatte mit den aristotelischen Elementen Wasser, Feuer, Erde, Luft, mit dem Wasser als *πρώτη ὕλη* für alles Schmelzbare (*Metaph.* V, 4. p. 1015 *a* 9—10) usw. zu operiren. Statt dessen schleudert er mir Sauerstoff und Wasserstoff, Schwefelsäure und Ammoniak, ja sogar (S. 302) das »Ozoon« (sic!) entgegen und meint dadurch meine Darstellung der Aristolelischen Theorie der Materie zu widerlegen.

An anderen Stellen setzt Herr Feldner die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Materie ohne weiteres mit der des Aristoteles gleich und polemisirt aus den so gewonnenen Gesichtspunkten gegen meine Darstellung der Aristotelischen Lehre. Gewiss liegt die Tendenz, welche der hl. Thomas consequent entwickelt hat, schon bei Aristoteles vor; aber sie wird bei Aristoteles selbst, wie ich S. 254 ff. nachgewiesen habe, fortwährend von anderen Gedankengängen durchkreuzt. Wie sehr andererseits der Aquinate in seiner Lehre von der Materie ausser von Aristoteles von dem hl. Augustinus abhängig ist, das hätte meinem Kritiker die Berufung auf zwei Schriften Augustin's in der von ihm selbst S. 309 citirten Stelle des hl. Thomas sagen können. Und wenn er erst dem Ursprung der S. 311 von ihm aus Thomas' Sentenzencommentar citirten, dem Aristoteles gänzlich fremden *„forma corporeitatis"* nachgeforscht hätte, so würde er zu gar eigenen Ergebnissen gekommen sein.

Ich selbst hatte keine Veranlassung, in einer Quellenuntersuchung, welche dem „Problem der Materie in der griechischen Philosophie" gewidmet ist, auf die Geschichte des Begriffs der Materie in der mittelalterlichen Philosophie einzugehen. Diese Arbeit ist überhaupt nicht so einfach, wie mancher zu glauben scheint. Ein Hilfsmittel zu derselben habe ich durch die erstmalige Herausgabe von Avencebrol's *Fons vitae* geboten, über dessen Inhalt Herr Feldner S. 316 mich freundlich belehrt. Sie erfordert durchaus eine eigene Darstellung und kann weder als Anhang zu der Aristotelischen, noch zu der Neuplatonischen Theorie der Materie gegeben werden.

2. Handelt es sich hier um ein Verkennen der Absicht meines Buches, so beruht an zahlreichen anderen Orten Feldner's Polemik auf durchaus

unrichtiger Wiedergabe des Sinnes meiner Sätze, die aus dem Zusammenhange gerissen, oder deren von mir gegebene Erklärung dem Leser von Feldner's Aufsatz verschwiegen wird. Nicht selten lässt er mich das gerade Gegentheil von dem vorbringen, was ich wirklich gesagt habe. Zum Beweise dessen sei hier eine zusammenhängende Stelle, der Schluss von Feldner's Aufsatz, herausgehoben.

Ich bestreite S. 251 ff. meines Buches den extrem durchgeführten Begriff der „ersten Materie", nach welchem dieselbe, für sich betrachtet[1]), nur Möglichkeit sein, d. h. in sich keinerlei Act einschliessen soll. Meine Gründe sind dort angegeben. Es sind theils sachliche, im wesentlichen — wie schon oben bemerkt wurde — die allgemein bekannten, welche z. B. Suarez, *Metaph. disput.* XIII, sect. 4, n. 9 u. 13 ausführlicher entwickelt (S. 251 f.); theils sind es historisch-kritische, der Nachweis, dass die bei der historischen Genesis der Aristotelischen Theorie wirksamen geschichtlichen Voraussetzungen und sachlichen Gesichtspunkte von ihm nicht vollkommen ausgeglichen sind, und dass er darum in der weiteren Verwendung und Durchführung seinem principiell festgestellten Begriffe nicht treu bleiben konnte (S. 252 ff.).

Anstatt diese Gründe zu bekämpfen, unterschiebt mir Herr Feldner ganz andere, die theils dort gar nicht stehen und mir als Gründe für jenen Satz gänzlich fremd sind, theils dort wirklich Gesagtes in wunderlicher Weise umdeuten.

Vier Gründe sucht er aus meinem Buche heraus. — Zunächst soll ich (Feldner S. 326) argumentiren: „was nicht eine gesonderte Existenz für sich hat, das ist nicht denkbar." Zum Beweise, dass ich diesen „Obersatz" aufstelle, beruft sich Herr Feldner auf S. 236, wo ich zeige, dass nach Aristoteles die Materie niemals eine gesonderte Existenz habe. Ich muss Verwahrung dagegen einlegen, mit diesem Berichte über die Aristotelische Lehre jenen unsinnigen Satz ausgesprochen zu haben, den Herr Feldner mir fälschlich beilegt. Nirgendwo ist an jener Stelle als meine Meinung ausgesprochen, dass nichts, was nicht eine gesonderte Existenz für sich habe, denkbar sei. Vielmehr ist dort in einem treuen historischen Referate gezeigt, wie Aristoteles das Bedenken, das man gegen seine „potentielle Substanz" erheben könnte, nämlich, dass kein Sein für sich bestehen könne, welches kein So-sein wäre (so nach *De gen. et corr.* I, 3. p. 317 *b* 28—30), zurückweist. Ich sage also so ziemlich das Gegentheil von dem, was Herr Feldner mir unterlegt.

Als zweiten Grund gegen die Denkbarkeit des Aristotelischen Urstoffes führt Herr Feldner (S. 327) aus meinem Buche (S. 252) an:

[1]) So steht bei mir ausdrücklich S. 252. Bei Feldner's langer Polemik S. 308 ff. gegen S. 240 erfährt der Leser hiervon nichts, obwohl es doch wohl selbstverständlich ist, dass der Ausdruck an der dort von Feldner behandelten Stelle S. 240 so gemeint ist, wie er S. 252 von mir gefasst wird.

„So lange jene erste Materie noch ein von der Form objectiv unterschiedenes Princip bleiben soll, so lange ist sie, für sich betrachtet, die bestimmungslose Möglichkeit, welcher wir keinerlei Art von Realität zugestehen konnten."

Diesen zweiten Grund sucht er dadurch *ad absurdum* zu führen, dass er jenem Satze den Sinn gibt[1]), „der Urstoff dürfe nicht ein von der Form objectiv unterschiedenes Princip bilden", und nun leichte Mühe hat, diesen mir imputirten Gedanken zurückzuweisen.

In Wahrheit habe ich niemals den thörichten Gedanken ausgesprochen, welchen Feldner mir hier beilegt. Jener Satz richtet sich vielmehr, was bei Feldner verschwiegen wird, gegen den „von Aristoteles selbst angedeuteten[2]) Ausweg, dass die Materie ja doch niemals ohne Form bestehe, und dass sie aus diesem Grunde stets etwas Wirkliches sei" (S. 252). Was ich sage, ist dies: weil der Urstoff ein von der Form objectiv unterschiedenes Princip bilden muss, so kann das ihm von der Form verliehene vollendete Sein nicht genügen, um ihn, in sich betrachtet, zu einem Realen zu machen; um in sich ein Reales zu sein, muss er daher schon in sich irgend welche Actualität einschliessen — also genau das Gegentheil von dem, was Herr Feldner als meinen Gedanken bezeichnet.

„Der »bestimmungslosen Möglichkeit« — so formulirt Herr Feldner (S. 327) den dritten Grund —, vermag der Autor an der genannten Stelle keinerlei Art von objectiver Realität zuzugestehen. Nach Aristoteles aber bildet der Urstoff die »reine Möglichkeit«, erhält er alle Bestimmtheit nur durch die Form."

Demgegenüber witzelt Herr Feldner zunächst über den von mir als Uebersetzung des Aristotelischen Terminus *δύναμις* gebrauchten Ausdruck »Möglichkeit«. „Wir wissen nicht", sagt er (S. 327), „wer zuerst das lateinische Wort »*potentia*« durch das Wort »Möglichkeit« in das Deutsche übersetzt hat. Aber das wissen wir, dass dieser Uebersetzer auch nur die »reine Möglichkeit« in sich hatte, Philosophie zu betreiben." „Möglichkeit" besage Widerspruchslosigkeit, nicht mehr und nicht weniger. Das aber sei in der lateinischen Sprache nicht einfachhin »*potentia*«, sondern »*potentia obedientialis*«. Für die »Möglichkeit« stehe uns das lateinische Wort »*possibilitas*« zur Verfügung.

Vermuthlich wird der Leser hier verwundert fragen, was denn all diese Berufungen auf lateinische Worte sollen gegenüber einem Buche über das Problem der Materie in der griechischen Philosophie! Dem Aristoteles ist doch das Wort „*possibilitas*" ebenso fremd, wie Wort und Begriff der „*potentia obedientialis*." Wenn man aber *ἐντελέχεια* und *ἐνέργεια* allgemein mit „Wirklichkeit" übersetzt — man könnte ja dagegen allerlei einwenden, allein es ist nun einmal so üblich —, warum soll man für *δύναμις* nicht das Wort gebrauchen, das im Deutschen das Correlat zu „Wirklichkeit" bildet, nämlich „Möglichkeit"? Dem Anfänger wird man dann freilich erklären, was es hier bedeute, um das Mis-

[1]) „Der Autor erklärt", Feldner S. 327. — [2]) Die Citate stehen bei mir S. 235.

verständniss fernzuhalten, als ob darunter die blose logische Denkbarkeit, die Widerspruchsfreiheit, verstanden sei. Obwohl ich meinerseits jenen Begriff der „Möglichkeit" bei Lesern einer Monographie, die nicht für Anfänger geschrieben ist, als bekannt hätte voraussetzen dürfen, so habe ich denselben doch S. 223 ausdrücklich entwickelt, und zwar im Anschluss vor allem an Aristot. *Metaph.* V, 12. Den Lesern von Herrn Feldner's Aufsatz bleibt dieses verschwiegen. Wer Feldner's Ausführungen (besonders S. 330 oben) liest, ohne mein Buch zu kennen, muss annehmen, auch ich hätte mich jener Verwechslung schuldig gemacht.

Wenn Herr Feldner dann S. 329 (vgl. schon S. 311) fragt, zu was der Urstoff seiner Natur nach hingeordnet sei, und antwortet: nicht zum Stoff-sein — denn das Urstoff-sein habe der Stoff von sich selber, das sei seine eigene Natur —, sondern zum Substanz-sein, so weiss ich nicht, inwiefern das mich treffen soll. Nirgendwo habe ich gesagt, dass nach Aristoteles der Urstoff in Möglichkeit zum Urstoff-sein sich befinde. Dass die *materia prima* nach ihm potentielle Substanz sei, steht vielmehr ausdrücklich z. B. S. 234. Was freilich dieses „Urstoff-sein" bedeuten könne, wenn es nicht schon eine Actualität einschliesse, wie ein Stoff-sein ohne ein dem Stoffe — an sich betrachtet — eigenes Stoff-sein möglich sei, das ist der Kern des Streites, der sich zwischen der auch in meinem Buche vertretenen Ansicht und der des Herrn Feldner erhebt. Diese Frage wird nicht durch Behauptungen entschieden — auch nicht durch die des Herrn Feldner.

Zur vollen Höhe der Entrüstung erhebt sich Herr Feldner bei der Besprechung des vierten Grundes, den ich für meinen Satz anführen soll. Sehen wir, mit welchem Rechte.

„Der Urstoff", führt Herr Feldner S. 330 unter Berufung auf S. 231 meines Buches als meinen vierten Grund an, „bildet nach Aristoteles ein schlechthin Nichtseiendes. Der Begriff des »schlechthin« Nichtseienden kann aber ein doppelter sein. Einmal nennen wir nichtseiend »schlechthin«, was nicht dem beziehungsweise Seienden, d. h. dem Accidens, sondern dem Seienden im ursprünglichen und vollen Sinne, der Substanz, gegenübersteht, also die Negation des substantiellen Seins; zweitens das, was den Begriff des Seins in seinem vollen Umfange negirt. Beides kommt indes auf dasselbe hinaus. Denn was keine Substanz ist, dem können auch keine Accidentien eignen. Andernfalls müssten ja die Accidentien ohne eine Substanz existiren, der sie inhärirten. Die Materie des substantiellen Werdens ist also ein Nichtseiendes im vollen Umfange des Seinsbegriffes. Die Beraubung erstreckt sich bei ihr auf jegliche Art von bestimmtem Sein. Sie ist weder Substanz, noch Accidens."

Darauf muss ich zunächst bemerken, dass diese Worte (S. 230 f.) bei mir in keiner Weise den Zusammenhang haben, in den Herr Feldner sie gebracht hat. Dieselben begründen bei mir keineswegs, wie Herr Feldner es darstellt, die Polemik gegen den Aristotelischen Begriff der Materie — sie entsprechen zum theil überhaupt nicht meinen eigenen

sachlichen Anschauungen —, sondern sie bilden den letzten Theil eines an *De gen. et corr.* I, 3. p. 317 *b* 3—18 sich anschliessenden, durch Citate belegten Referates über die Ansicht des Aristoteles, welches der bekannten Definition *Metaph.* VII, 3. p. 1029 *a* 20: *λέγω δ' ὕλην, ἡ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν* zur Erläuterung und Begründung voraufgeschickt ist.

So unzutreffend, wie darum der Sinn von Feldner's Bericht trotz des Zutreffens der Worte ist, so unzutreffend und noch unzutreffender ist, was er in seiner weiteren Polemik bringt. Ich greife einige Punkte heraus.

Wie jeder sieht, der in mein Buch blickt, ist in den oben citirten Worten als Ansicht des Aristoteles angeführt, die beiden Weisen des „schlechthin Nichtseienden" (*ἁπλῶς μὴ ὄν*. *De gen. et corr.* I, 3. p. 317 *b* 5), nämlich das Nichtseiende im Gegensatz zu dem Seienden im ursprünglichen Sinne oder der Substanz (p. 317 *b* 6. 8) und das Nichtseiende, welches den Begriff des Seins seinem vollen Umfange nach negirt (*b* 7: *τὸ καθόλου καὶ τὸ πάντα περιέχον*), komme — nämlich nach Aristoteles! — auf dasselbe hinaus, weil — wieder nach Aristoteles! — dem, was nicht Substanz sei, auch keine der Kategorien des Accidens eignen könne (*b* 8: *ᾧ δὲ μὴ ὑπάρχει οὐσία μηδὲ τόδε, δῆλον ὡς οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδεμία κατηγοριῶν . . . . χωριστὰ γὰρ ἂν εἴη τὰ πάθη τῶν οὐσιῶν*).

Wer „*τὸ καθόλου καὶ τὸ πάντα περιέχον*" (*b* 7) übersetzen kann, sieht, dass mein Ausdruck: „Begriff des Seins seinem ganzen Umfange nach" genau dem Aristotelischen Texte entspricht. Und wer diesen Text sowie mein Referat nur mit einigem Verständniss liest, kann keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, dass unter dem „Umfange" die Gesammtheit der höchsten Gattungen des Seienden, d. h. der zehn Kategorien, verstanden ist.

Hören wir, was dagegen Herr Feldner mich mit jenen Worten sagen lässt. „Ebenso unrichtig", hält er S. 332 mir entgegen, „ist die fernere Behauptung unseres Autors: »beides komme auf dasselbe hinaus, ob Aristoteles vom Urstoff das Substanzsein oder das Substantialsein negire«:" — Wo habe ich denn vom Gegensatz des Substanzseins und des Substantialseins gesprochen? Der von mir aus Aristoteles angeführte Gegensatz ist doch ein ganz anderer. Da kann Herr Feldner freilich leicht mit Invectiven kommen, wie sie S. 330 und 332 stehen!

Geradezu räthselhaft aber ist mir die S. 331 f. gegen meine Uebersetzung der oben citirten Definition der substantialen Materie und gegen meine Behandlung dieser Definition geführte Polemik. Bei Aristoteles steht ausdrücklich: *ἡ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ* usw. Das Pronomen *τὶ* kann kein Mensch, wenn er es wörtlich wiedergeben will, im Deutschen anders übersetzen, als mit „Etwas". Denn dass *τὶ* hier Fragewort und darum *τί* zu schreiben sei, auf diese Idee ist meines Wissens bis jetzt noch

niemand gekommen. Dass wir aber etwa, wie die mittelalterlichen lateinischen Uebersetzungen „*quid*“ und „*aliquid*“, so im Deutschen „Was“ und „Etwas“ abstufen sollten, ist nicht möglich, da „Was“ im Deutschen eben nur Fragewort und Relativum ist.

Natürlich habe ich unter diesem „Etwas“ das substantiale Etwas, das τόδε τι, verstanden. Und obwohl ich voraussetzen durfte, dass jemand, der die Kategorienlehre des Aristoteles auch nur obenhin kennt, dieses von mir in der Uebersetzung gebrauchte und nothwendig zu gebrauchende „Etwas“ nicht misverstehen würde, habe ich doch in einer Anmerkung ausdrücklich hervorgehoben, dass das τὶ hier nicht, wie an anderen Stellen (eine Anzahl ist S. 229 Anm. 1 citirt!) eine accidentelle Bestimmung bezeichne, sondern im Sinne von οὐσία oder τόδε τι, also von Substanz oder substantiellem Etwas, stehe. Alles das hindert aber Herrn Feldner nicht, zu schreiben (S. 331), ich hätte das „*aliquid*“ mit dem „*quid*“ oder der „*quidditas*“ verwechselt; „Substanzsein“ und „Etwassein“ — natürlich im Sinne des „*aliquid*“ — bezeichne bei mir dasselbe!

Und während ich, wie oben bemerkt, in einem Referat über eine Aristotelesstelle im engsten Anschluss an die ausdrücklich citirte Quelle es als Ansicht des Aristoteles hinstelle, dass die Accidentien ohne Substanz nicht existiren könnten, soll nun ich, und zwar durch jene Verwechslung, auf diesen Satz gekommen sein (S. 331)!

Ich soll ferner nicht gesehen haben, dass zwischen dem Nichts und der Substanz im vollen Sinne die Theilsubstanz liegt, obwohl alles, was Feldner darüber sagt, soweit es Aristotelisch ist, auch S. 235 als Ansicht des Aristoteles der Sache nach berichtet wird.

Noch schlimmer aber ist dieses. Obschon ich kein anderes Wort, als das τὶ des Aristoteles, ganz der Grammatik entsprechend, mit „Etwas“ übersetze, dieses „Etwas“ aber sofort, um jedes Misverständniss auszuschliessen, durch οὐσία und τόδε τι erkläre, sagt Herr Feldner (S. 331): „Wie konnte doch der Autor dann ohne weiteres Bedenken das Wort: *ousia* mit „Etwas“ übersetzen? Ganz einfach aus der Verwechselung des »*aliquid*« mit dem »*quid*«, mit der »*Quidditas*«!“ — Wer so, wie Herr Feldner, meine Worte auf den Kopf stellt, der kann dann leicht sagen: „Nur Mangel an Kenntniss der Gesetze der Logik kann eine derartige Behauptung veranlassen!“

3. Nach diesen Proben dürfte es nicht nothwendig erscheinen, noch weitere Belege für die Kampfesweise des Herrn Feldner beizubringen. Die gleiche Methode muss überall meinem Gegner die Waffen liefern. So citirt er, um wenigstens noch ein Beispiel aus den früheren Partien von Herrn Feldner's Aufsatz anzuführen, S. 306 einen Satz von mir („Problem d. Materie“ S. 225) nicht nur losgelöst aus dem Zusammenhang,

sondern ausserdem unter Weglassung der unentbehrlichen ersten Worte. Während bei mir gezeigt wird, wie Aristoteles dem Dilemma der früheren Philosophen: „Sein oder Nichtsein“ dadurch entgeht, dass nach ihm die Materie, insofern sie dem Entstehenden voraufgeht, nicht das Entstehende selbst, sondern „nur“ (d. h., wie jeder aus dem Zusammenhange ersieht, „erst“) die Vorbedingung dazu sei, soll ich nach meinem Gegner sagen, nach Aristoteles sei die Materie überhaupt nur Vorbedingung des Entstehenden, und nicht zugleich auch constitutives Princip derselben.

Aber ich breche ab, um den Leser nicht mit der einförmigen Aufzählung stets gleichartiger Dinge zu ermüden. Schon das Gesagte dürfte mehr als ausreichend sein, um die Polemik des Herrn Feldner als das zu charakterisiren, was sie ist: ein nutzloser Kampf gegen ein Phantom, das er sich selbst construirt hat, und das er nun — unter beleidigenden Ausfällen gegen ein Buch, das er nicht verstanden hat — mit leichter Mühe berennen kann.

Recensionen und Referate.

Der Kampf zweier Weltanschauungen. Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christlichen Offenbarung. Von Dr. Gideon Spicker, Prof. d. Phil. a. d. Kgl. Akademie z. Münster. Stuttgart, Fr. Fromann's Verlag (E. Hauff). 1898. VIII,302 S. *M.* 5.

„Dass die Philosophie seit längerer Zeit in einer bedenklichen Krisis sich befindet, wird wohl von Niemand bestritten; einige haben sogar wiederholt das Gerücht verbreitet, sie sei schon verschieden; andere wollen blos von einer Operation wissen, die freilich an dem edelsten Theile des Organismus vorgenommen werden müsse, nämlich am Kopf. Darunter versteht man nach dem Vorgange des Aristoteles die sogen. Metaphysik, deren Aufgabe es sei, die letzten Ursachen und Principien zu erforschen."

Mit diesen Worten, welche den Grundgedanken seiner Schrift über die „Ursachen des Verfalls der Philosophie" (1892) wiederholen, führt uns der Vf. auf den Schauplatz, auf welchen sich der Kampf zweier Weltanschauungen abspielt. Er bestätigt hiermit, was man so oft in allen Tonarten wiederholen hört, dass es mit der Wissenschaft, mit der Metaphysik aus sei, dass der Bankerott der Wissenschaft erklärt sei. Er ist aber seinerseits nicht gewillt, diesem Verdict sich zu fügen, sondern glaubt um so entschiedener gegen die Feinde der Metaphysik auftreten zu sollen. Da Kant der grösste und gefährlichste Antimetaphysiker war, und seine Kritik in einer neugegründeten Zeitschrift „Kantstudien" eine warme Vertheidigung und weitere Verbreitung findet, so muss der Kampf besonders gegen ihn gerichtet werden. Daraus ergab sich, dass von den beiden Theilen der Schrift, wovon der erste mit der Grundlage, der andere mit dem Endzweck der Philosophie sich befasst, der zweite Theil, das Ziel der Philosophie, dem Vf. als Hauptaufgabe erscheint. Dieses Ziel glaubt er aber, unter der selbstverständlichen Voraussetzung der Empirie, vor allem in der Transscendentalität zu erkennen. Beide Theile behandelt er aber unter ständigem Hinblick auf deren geschichtliche Entwickelung. In diesem Begriff sieht er die einzige Möglichkeit, das Wesen der Philosophie überhaupt und die Bestrebungen der Gegenwart insbesondere

richtig zu beurtheilen. Wenn man die gegenwärtige Auffassung mit der Geschichte in ihrer dritthalbtausendjährigen Entwickelung vergleiche, so wisse man wahrlich nicht mehr, was man unter Philosophie verstehen solle, sie sei sich selbst zum Räthsel geworden, bei dem man aber nicht einmal sicher sei, ob es zu den lösbaren oder unlösbaren gehöre. Angesichts dieser verzweifelten Thatsache bleibe nichts anderes übrig, als auf dem Wege der Erfahrung und der Geschichte den Versuch zu machen, ob in der vielhundertjährigen Entwickelung dieser fraglichen Wissenschaft sich ein Gesetz entdecken lasse, an dem wir erkennen können, was Philosophie bisher war und in alle Zukunft sein wird. Statt der Losung: „Auf Kant zurück", werden wir also sagen müssen: Auf die Natur des Menschen zurück, wie sie im Verlauf der Geschichte sich entwickelt und in den mannigfachsten Formen geoffenbart hat.

Demgemäss gibt der Vf. im ersten Theil eine historische Begründung des Standpunktes, im zweiten eine kritische Entwickelung des Princips. Jene umfasst allgemeine Voraussetzungen (geschichtliche Grundlage, Standpunkt und Methode, Einseitigkeit der verschiedenen Richtungen), Mittel und Endzweck der Philosophie (Problem der Metaphysik, das Kant'sche und das historische Ideal, Begriff und Bedeutung der Speculation), selbstgeschaffene Hindernisse und immanente Fortschritte (Verehrung der logischen Typen, Autonomie der Vernunft, Unvergängliche Philosophie), — diese gibt eine Kritik des Pantheismus, des Monotheismus und des Orthodoxismus. In der Kritik ist zwischen den geschichtlich-philosophischen und den theologischen Partien zu unterscheiden. Das Hereinziehen theologischer Lehrsätze und Ansichten begründet er damit, dass viele allgemeine Wahrheiten im Christenthum der Idee nach enthalten seien, dass dasselbe noch heute auf so viele Gemüther eine Macht ausübe, zugleich aber in seiner starren, unveränderlichen Form dem freien Forschen und Denken auf allen Gebieten hinderlich, ja feindlich entgegenstehe. Die christliche Theologie sei eben nicht blos Religion, wie sie im »Alten und Neuen Testament« schlicht und erhebend zum Ausdruck komme, sondern sie sei eine Verbindung von Mythe, Religion und Metaphysik. Dennoch wäre es nicht blos vom Standpunkt des Gläubigen aus, sondern rein wissenschaftlich besser gewesen, wenn sich der Vf. auf eine Kritik des Pantheismus und des Theismus beschränkt hätte. Denn so sympathisch wir der Geschichte und Entwickelung gegenüber stehen, so wenig können wir uns damit zufrieden geben, dass über die wichtigsten Lehren des Christenthums ohne tiefere historische Begründung vom Standpunkt der Autonomie des Geistes aus abgeurtheilt werde. So einfach lässt sich die Geschichte der Offenbarung noch nicht in die Formel der Entwickelung zwängen, dass wir überall nur die natürliche Entfaltung des menschlichen Geistes sehen dürften. Wie schwierig dies ist, zeigt der Vf. selbst an der Geschichte des Theismus. Während die grössten Geister des

Alterthums, Aristoteles und Plato, nicht zum vollen Monotheismus vordrangen und noch weniger imstande waren, auf die religiösen und sittlichen Zustände ihrer Zeitgenossen veredelnd einzuwirken, begegnet uns bei dem der allgemeinen Bildung fernstehenden jüdischen Volke schon in alter Zeit ein durchgebildeter religiöser und sittlicher Monotheismus. Ist diese auffallende Erscheinung vielleicht damit erklärt, dass der Vf. sagt: „Zu dieser erhabenen Idee schwang sich das Judenthum vermöge seiner eminent religiösen Anlage unter allen Völkern zuerst und allein empor"? Wer Moses und die Propheten nicht für Gesandte Gottes ansieht, wird diese einzigartige Religion des Alterthums bei den dem Götzendienste so zugänglichen Juden nie historisch erklären können. Das Christenthum ging nun allerdings davon aus, aber dass es eine Verbindung alexandrinischer Philosophie und des Judenthums sei, ist wieder eines jener Axiome der modernen Kritik, welches dadurch nicht wahrscheinlicher wird, dass es oft ohne Beweis wiederholt wird. Damit und mit dem Heiden Aristoteles lässt sich nicht nur die scholastische, sondern überhaupt die christliche Weltanschauung als eine christlich-heidnische bezeichnen, aber die religiös-sittliche Macht des Christenthums und sein Einfluss auf die ganze Wissenschaft nicht erklären. Hier muss gerade die historische Thatsache, die Person und das Werk Christi betont werden. Ohne sie lässt sich dieser Wendepunkt in der Weltgeschichte nicht erklären. Mit bloser Entwickelung reicht man an den Hauptpunkten nirgends aus. Damit ist aber auch gesagt, dass ein undogmatisches Christenthum, ein Christenthum der Vernunft eine durch die Geschichte widerlegte Phantasie ist, und dass alle Hoffnung vergeblich sein wird, durch Verbindung einer solchen Religion mit der Philosophie eine Reform der zerrütteten Gesellschaft herbeizuführen. Der „Geist der Neuzeit", der Geist der Wissenschaft und Philosophie, ist ein zu schillerndes und wechselndes Imponderabile, als dass man eine zuversichtliche Hoffnung darauf bauen könnte. Dass derselbe antichristlich sei, gibt der Vf. selbst zu. Der in Aussicht gestellte synthetische Theil wird daran kaum viel ändern. Denn um das durch die Offenbarung in eine „Sackgasse" gerathene Christenthum wieder auf den rechten Weg zurückzubringen, reicht keine Philosophie aus, dazu wäre schon ein zweiter Christus nothwendig, der sich für die Sünden der Welt kreuzigen liesse.

Diese Bemerkungen, welche wir zur Wahrung unseres Standpunktes machen mussten, sollen uns aber nicht abhalten, das ernstliche Streben des Vf.'s anzuerkennen, der idealen Weltanschauung wieder zum Siege zu verhelfen. Was er über die Causalität und Transscendentalität, über den *regressus in infinitum*, über die Gottesbeweise, den Pantheismus u. a. sagt, ist zwar grösstentheils nicht neu, aber doch wirkungsvoll dargestellt und entwickelt. Auch darin können wir ihm beistimmen, dass er für die Principien des Erkennens, für die allgemeinen Voraussetzungen einen

philosophischen Glauben annimmt und das *credo ut intelligam* vertheidigt. Auch beim ontologischen Argument ist die aus der religiösen Erfahrung hervorgegangene Fassung von der rein philosophischen Formulirung bei Cartesius und Leibniz, gegen welche sich die Kant'sche Kritik richtete, gut unterschieden und dem Beweis eine Stelle neben dem teleologischen angewiesen, um den in der Theodicee nicht ganz zu deckenden Mangel der Zweckmässigkeit durch die Idee der Vollkommenheit zu ergänzen. Dass hierbei das religiöse Gefühl eine Rolle spielt, ist richtig, aber die Vernunft ist doch bei dem kosmologischen und dem teleologischen Argument so sehr thätig, dass der Charakter des Beweises durch den Zusatz der inneren Erfahrung nicht alterirt wird. Ob für diese Beweise eine „apodiktische Gewissheit" nothwendig sei, um sie zu Stützen des Theismus zu machen, ist doch fraglich, denn gerade in diesem Gebiete lassen sich die Functionen der Geistesvermögen am wenigsten säuberlich von einander trennen. Die weiteren Folgerungen des Theismus auf die Persönlichkeit Gottes, die Weltschöpfung und die Ueberweltlichkeit Gottes bereiten allerdings der Speculation manche Schwierigkeit, aber der Vf. zeigt ja selbst, dass die Annahme eines absoluten Urgrundes ein allgemeines Ergebniss der Philosophie ist, und dass der Pantheismus in keiner Weise dem Denken genügen kann. Der Einwand Spinoza's und Fichte's gegen den Begriff einer absoluten Persönlichkeit beruht ja doch darauf, dass die menschliche Beschränkung des Begriffs auf das Absolute übertragen wird, anstatt dass diese negirt und die Selbständigkeit und Selbstursächlichkeit betont wird. Daraus, dass wir das Wie der Schöpfung nicht erkennen, folgt nicht, dass dieselbe, die als einzige Lösung des Welträthsels erscheint, nicht fassbar ist. Es bleibt dem Theismus mit der specifisch verschiedenen Materie ein gewisser Dualismus übrig, aber dieser wird durch die Abhängigkeit vom göttlichen Willen doch so gemildert, dass er mit dem Monotheismus verträglicher ist, als wenn man mit dem Vf. die Materie in das Wesen Gottes selbst verlegt. Da der Vf. sich gegen den Pantheismus und gegen die Entwickelung des Absoluten ausspricht, so bleibt diese aus Furcht vor dem Dualismus hervorgegangene Beurtheilung der Materie doch unverständlich. Freilich ist ein reiner Geist kein Gegenstand der Erfahrung, aber die Transscendentalität geht überhaupt über die Erfahrung hinaus. Die Transscendenz Gottes schliesst aber die Immanenz in der Welt nicht aus. Dies beweist gerade die allgemeine innere und äussere Erfahrung, das »Alte und Neue Testament«, ohne dass man Laplace und Strauss und die Götter Griechenlands von Schiller zu Hilfe nimmt. Die Menschwerdung, das Altarssacrament, Wallfahrten und Gnadenorte, Heiligenverehrung u. a. beweisen allerdings, dass der Mensch mit Gott verkehren will, aber sie bewegen sich auf dem Boden des Theismus, nicht des Deismus, und sprechen also nicht dafür, dass gerade die scholastisch-christliche Auffassung des Verhältnisses

Gottes zur Natur die verkehrteste war, die jemals gelehrt wurde. Vielmehr hat diese ganz entschieden die Gegenwart und die Allwissenheit Gottes gelehrt, und ihr Gott, als der Anfang und das Ziel des Universums, steht dem gläubigen Gemüth näher als der pantheistische, vor dem das Volk, wie der Vf. selbst bemerkt, sich entsetzen würde, wenn man ihn als das allgemeine, naturnothwendig wirkende Princip darstellen würde. So gut gemeint daher die Anstrengungen sein mögen, dem Idealismus zum Siege zu verhelfen, so werden sie noch weniger als bei einem Plato und Aristoteles von Erfolg gekrönt werden, wenn man die Autonomie der Vernunft proclamirt. Stehen wir heute wirklich vor einer Katastrophe, welche der des Heidenthums zur Zeit Christi zu vergleichen ist, so kann sie nur abgehalten werden, wenn neben der Autonomie die Heteronomie anerkannt, und mit der anthropocentrischen Weltauffassung die theocentrische zur Geltung gelangt.

Tübingen. **Dr. P. Schanz.**

Fr. Francisci de Sylvestris Ferrariensis O. P. Commentaria in libros quatuor Contra Gentiles s. Thomae de Aquino. Editio novissima ad fidem antiquioris exemplaris impressa novoque ordine digesta cura et studio Joach. Sestili s. theol. doct. Vol. I. Romae, Sumpt. et typ. Orphanotrophii a s. Hieronymo Aemil. 1897. gr. 8. 644 p. *Fr.* 5.

Seit zwei Jahrhunderten war der hochberühmte Commentar des Ferrarienser's zu der philosophischen Summe des Aquinaten nicht mehr gedruckt worden, und infolge dessen das Werk immer seltener und theuerer geworden. Zwar soll in der *Editio Leonina* der Werke des hl. Thomas nach Vollendung der *Summa theologica* die *Summa contra gentiles* mit ihrer klassischen Erklärung zuerst edirt werden: jedoch dürften bis zur Beendigung des Druckes noch Jahre dahingehen. Die oben angezeigte Octavausgabe wird daher von den Freunden der Scholastik als ein langersehnter Gast frohe Aufnahme finden.

Während in den früheren Folio-Ausgaben der Text der *Summa* kapitelweise mit den zugehörigen Erläuterungen des Commentators abwechselt, hat der jetzige Herausgeber, Herr Dr. Joach. Sestili, mit Uebergehung des Textes sich auf Wiedergabe der letzteren beschränkt: einerseits um so eine möglichst billige Ausgabe liefern zu können, anderseits wegen der Menge von Separateditionen der *Summa* selbst. Es besteht die Absicht, in Fristen von drei zu drei Monaten je ein Buch des Commentars erscheinen zu lassen, so dass die Vollendung des ganzen Werkes (4 Bücher) noch in diesem Jahre zu erwarten steht.

Was nun die Ausgabe selbst, soweit sie vorliegt, angeht, so verdient sie ohne Zweifel als solche hohes Lob. Das Format ist handlich,

der Druck deutlich und kräftig, das Papier hinreichend gut. Recht übersichtlich werden die einzelnen *Conclusiones* durch Fettdruck hervorgehoben, auch Argumente, *Dubia* und *Responsiones* sind durch besondere Schrift gekennzeichnet und von einander geschieden; einzelnen Untersuchungen, welche der Commentator seinen Erklärungen noch beifügt, sind besondere Titel in Cursiv vorgedruckt. Kurz, keine Mühe ist gespart worden, um die Lectüre und das Studium zu erleichtern, was von älteren Editionen, z. B. der Pariser (Moreau) von 1642, nicht gilt.

Die Brauchbarkeit wird noch wesentlich erhöht durch mehrere *Indices*, von denen der erste die *Capituli* (sic!), der zweite die Titel der den Erklärungen eingestreuten Untersuchungen, der dritte ein Verzeichniss der im Commentar gelegentlich citirten oder erklärten Stellen aus anderen Schriften des Aquinaten, der vierte ein alphabetisches Register der *Res* und *Sententiae* enthält.

Angesichts dieser eminenten Vorzüge, welche Jedermann anerkennen muss, bedauern wir aufrichtig, eine oder die andere Ausstellung machen zu müssen. — Die Interpunction ist viel zu reichlich ausgefallen, was den Blick stört und den Gedanken aufhält. — Das Druckfehlerverzeichniss, welches anderthalb Seiten füllt, liesse sich noch um manche Zeile vermehren. — Anmerkungen oder *Scholia* zu einem Commentar zu schreiben ist nicht die Aufgabe eines Herausgebers, jedenfalls gehören sie nicht unter den Text des edirten Werkes, am wenigsten dann, wenn der Annotator darin bestrebt ist, Propaganda für gewisse Schulmeinungen zu machen und gegen abweichende Ansichten Urtheile fällt, die nicht ganz auf dem Boden der Wissenschaftlichkeit stehen. (Man vgl. z. B. S. 396 u. 422.) — Auch möchten wir an dieser Stelle noch die Bitte äussern, der Herausgeber möge nach Abschluss der *Commentaria* einen ebenso schönen, kräftigen Abdruck des Textes der *Summa* selbst in gleichem Format besorgen.

Obige Mängel, die wir glaubten hervorheben zu müssen, können aber den hohen Werth der neuen, einem wahren Bedürfnisse entgegen kommenden Ausgabe an sich nicht beeinträchtigen. Sie halten uns durchaus nicht ab, dieselbe nochmals auf's wärmste zu empfehlen.

Petri Card. Pázmány . . . opera omnia partim e codd. mss. partim ex editionibus antiquior. et castigat. ed. per Senat. acad. reg. scient. universit. Budapest. . . . Series latina, Tom. III.: **Tractatus in libros Aristotelis de coelo, de generatione et corruptione atque in libros meteorum,** quos e cod. propr. auct. manu scripto . . . rec. Steph. Bognár, phil. et s. theol. doct., in univ. Budapest. theol. prof. Budapestini, Typ. reg. scient. univers. 1897. gr. 4. VIII,556 p. *Flor.* 5 (Subscriptionspreis).

Der vorliegende 3. Bd. der *Series latina* von Pázmány's Gesammtwerken, dem die von uns früher besprochenen *Dialectica* (1894) und

Physica (1895) vorausgingen[1]), erscheint inhaltlich als Fortsetzung der in *Tom.* II. begonnenen aristotelischen Naturphilosophie. Während nämlich dort das Wesen und die allgemeinen Eigenschaften der Materie erörtert wurden, wendet die philosophische Betrachtung sich hier der körperlichen Natur im besonderen: den Himmelskörpern und den Erdgebilden, sowie der Erklärung und Begründung der Naturerscheinungen zu.

Der Form nach haben wir in diesem Bande einen ausführlichen, vollständigen Commentar zu den drei physischen Schriften des Stagiriten: *περὶ οὐρανοῦ, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, περὶ μετεώρων* (od. *μετεωρολογικά*); nur dass P. sich nicht an die von Aristoteles eingehaltene Reihenfolge der behandelten Fragen bindet, sondern im Interesse besseren systematischen Zusammenhanges einige Umstellungen vornimmt.

Die experimentellen Grundlagen der hier angestellten Speculationen sind zwar, dem Standpunkte der damaligen Physik entsprechend, natürlich noch unvollkommen: ihre Resultate daher vielfach längst veraltet; dagegen besitzen viele Untersuchungen geschichtlich betrachtet hohen Werth für den Naturforscher und den Astronomen, wie für den Naturphilosophen. Mit Interesse liest man z. B., wie Pázmány u. A. um 1600 über des Coppernicus „tam nova assertio“ (S. 66 ff.) in dessen 1543 gedrucktem Werke „De revolutionibus orbium coelestium“ dachten; ebenso die Ausführungen zur Frage: Ob die Himmelskörper aus Materie und Form zusammengesetzt seien usw.

Die gesammte Ausstattung: Papier, Typen, Correctheit des Druckes sind des Mannes würdig, dem in der Herausgabe seiner Werke ein Denkmal gesetzt werden soll. — Indem wir für den glücklichen Fortgang des Unternehmens die besten Wünsche hegen, möchten wir einen besonders aussprechen: möge es dem Herausgeber gelingen, auch die vermissten Commentare Pázmány's *De anima* noch zu entdecken und der *Series latina* einzuverleiben!

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Vom Erkennen. Abriss der Noetik. Von Karl Braig, Dr. d. Phil. u. Theol., Prof. a. d. Univers. Freiburg. Freiburg, Herder. 1897. 255 S. *M.* 3,40.

Wie man aus dem Nebentitel: „Grundzüge der Philosophie“, ersieht, ist vorliegende Noetik als Bestandtheil eines Gesammtlehrbuches der Philosophie zu betrachten.

Das Werk wird mit einer bündigen und höchst sachgemässen Einleitung eröffnet (S. 1—16). Dann werden im ersten Hauptabschnitte (S. 17—144) die unhaltbaren Erkenntnisstheorien alter und neuer Zeit

[1]) Vgl. »Phil. Jahrb.« 7. Bd. S. 450 f. u. 8. Bd. S. 431 ff.

in schöner Anordnung vorgeführt und der Reihe nach treffend widerlegt. Dabei wirkt es wohlthuend und aufklärend, dass in der Kritik der verschiedenen Systeme alles, was entweder volle oder theilweise Anerkennung verdient, deutlich hervorgehoben wird. Eine weitere Eigenthümlichkeit der Darlegungsweise besteht darin, dass die Schlagworte der einzelnen Systeme oder charakteristische Aussprüche ihrer Vertreter in der Ursprache, also bald griechisch, bald lateinisch, bald französisch, bald englisch, bald italienisch, theils in begleitenden Fussnoten, theils in Kleindruck am Ende der entsprechenden Absätze dem Leser unterbreitet werden. Freilich sind besagte Schlagworte oder *termini technici* oft recht bunt durcheinander gewürfelt, und die Citate mitunter allzu kurz und abgerissen. — Mit Recht findet der Kriticismus Kant's besonders eingehende Berücksichtigung. Die Widerlegung dieses weitverbreiteten und tief einschneidenden Systems beginnt mit den Worten: „Die Fehler Kant's sind theils Widersprüche, theils Erschleichungen, theils Verwechslungen, theils Verallgemeinerungen schiefer und unsicherer Behauptungen."

Der zweite Hauptabschnitt (S. 145—255) beabsichtigt, die allein richtige Erkenntnisstheorie aufzustellen und zu begründen. Im grossen und ganzen geschieht es im Sinne der *Philosophia perennis* oder der Scholastik. Der Stoff ist auf drei Hauptstücke vertheilt mit den Aufschriften: „Vom Wahren und Falschen", „Vom Gewissen und Ungewissen", „Von den Grenzen der Erkenntniss." — Im einzelnen sei folgendes bemerkt: Der Begriff »Wahrheit« ist sehr sorgfältig erörtert, wobei eine ontologische, psychologische, logische und noetische Wahrheit unterschieden wird. Als Quelle des Wahren oder des Erkennens werden vorgeführt: „Das Selbstbewusstsein", „der Sinn", „der Verstand", „die Vernunft", „die Auctorität." — Schon diese flüchtigen Andeutungen zeigen den Verfasser als selbständigen Forscher, der mitunter von den ausgetretenen Wegen etwas abweicht. Aus diesem Grunde verdient seine Noetik bei Fachmännern mehr Beachtung als ein gewöhnliches Lehrbuch.

Wir möchten indessen nicht alle Ausführungen ohne weiteres unterschreiben. Auch gebricht es der Darstellung mitunter an voller Durchsichtigkeit. Ueberdies will es uns scheinen, als ob der scharfsinnige Verfasser seine Speculation an mehreren Stellen zu sehr an die Ausdrucksweise der menschlichen und insbesondere der deutschen Sprache angelehnt hätte. Die Sprache kann gewiss im allgemeinen als das treue Abbild des Denkens und zwar des richtigen Denkens angesehen werden. Aber dieser Parallelismus kann auch überschätzt werden. Am allerwenigsten geht es an, rücksichtlich der diesbezüglichen Beobachtungen auf eine einzelne Sprache grosses Gewicht zu legen.

Unser Endurtheil fassen wir in Folgendes zusammen: Dr. Braig's Noetik kann wegen ihrer Originalität den Fachmännern warm empfohlen werden; als Leitfaden zum Schulunterrichte oder für einfaches Selbst-

studium würden wir Gutberlet's „Logik und Erkenntnisstheorie", oder eines von den besseren Lehrbüchern, die in lateinischer Sprache abgefasst sind, unbedenklich vorziehen.

Brixen. **Dr. Franz Schmid.**

Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Thiere. Von E. Wasmann S. J. 70. Ergänzungsheft zu den »Stimmen aus Maria-Laach«. Freiburg, Herder. 1897.

Die darwinistische Abstammungslehre verlangt, dass nicht blos die höheren Thiere von den niedrigeren, sondern auch der Mensch vom Thiere abstamme. Dies ist nun schlechterdings unmöglich, wenn das Thier nicht auch schon Vernunft hat. Also muss demselben Vernunft zuerkannt werden. Darum wird denn alles aufgesucht, was im Thierreiche an zweckmässiger Thätigkeit sich findet, und als Intelligenz gedeutet.[1])

Wenn nun umgekehrt gezeigt werden kann, dass zwischen thierischem Erkennen und Treiben einerseits und zwischen menschlicher Vernunftthätigkeit andererseits ein wesentlicher Unterschied besteht, so ist damit der Darwinismus abgethan.

Besonders überzeugend wird eine solche Erörterung, wenn von Fachmännern einzelne von ihnen genauer untersuchte Gebiete des Thierlebens besonders behandelt werden. So hat Altum in seiner jetzt in 6. Auflage erschienenen Schrift: „Der Vogel und sein Leben" in ganz exacter Weise den unwiderleglichen Beweis geführt, dass auch die kunstreichsten Leistungen der Vögel wie Nestbau, Brutpflege auf rein instinctiver Thätigkeit beruhen. Von den Ameisen hat der berühmte Ameisenforscher E. Wasmann den schlagendsten, nur auf selbstbeobachtete Thatsachen sich stützenden Beweis geliefert, dass diese so kunstfertigen Thiere, die an zweckmässiger, fein berechneter Thätigkeit alle, auch die höchsten, übertreffen, aller Intelligenz entbehren und nur von ihrem angeborenen Instincte geleitet werden. Er führt diesen Beweis in verschiedenen wissenschaftlichen Abhandlungen, welche in den Fachblättern veröffentlicht wurden, er hat aber auch in einigen mehr allgemein verständlichen Schriften dasselbe Thema einem weiteren Leserkreise zugänglich gemacht.[2]) So in dem grösseren Werke: „Die zusammengesetzten Nester

[1]) Sehr viel hat Brehm's grosses Werk: „Das Thierleben", zur Vermenschlichung des Thieres unter den gebildeten Ständen beigetragen. Die neue von Pechuel-Loesche veranstaltete Ausgabe des Werkes hat manches allzu Krasse beseitigt, wird aber immer noch nicht den Thatsachen entsprechend gerecht. — [2]) Seine früheste Schrift über den Trichterwickler weist nach, dass dieses Insect eines der schwierigsten Probleme der Geometrie schon vor Jahrtausenden in dem kunstreichen Zersägen des Birkenblattes gelöst und doch keinen Verstand hat.

und gemischten Kolonien der Ameisen!" Ferner: „Instinct und Intelligenz!" Besonders treffend in der hier angezeigten Schrift: „Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Thiere!"

Dieses Werk ist für die Thierpsychologie von besonderem Interesse, weshalb wir die von dem Vf. darin niedergelegten Beobachtungen, Forschungen und Erörterungen einem weiteren Leserkreise zugänglich gemacht haben; wir haben daran gelegentlich orientirende Bemerkungen geknüpft und sodann allgemeine Schlussfolgerungen über die moderne Thierpsychologie, ihre Tendenzen und Widersprüche gezogen. Insbesondere hat sich gezeigt, dass die fieberhaften Anstrengungen der Darwinisten, durch Vermenschlichung des Thieres und Verthierung des Menschen einen Uebergang vom Thiere zum Menschen zu gewinnen, durchaus nicht ihren Zweck erreichen, sondern dass gerade umgekehrt ein genaues vorurtheilsloses Studium der Thiere die Entwickelungstheorie völlig vernichtet.[1])

Ein doppelter Eindruck drängt sich dem aufmerksamen Leser dieser Schrift auf. Der erste ist die Verwunderung über den ungeahnten Reichthum, die erstaunliche Weisheit und planvolle Zweckmässigkeit der Natur selbst in dieser niederen, bisher kaum beachteten Welt der Ameisen: eine ganze Welt von Wundern thut sich in dem Leben und Treiben dieser unscheinbaren Insecten unter der kundigen Führung des Vf.'s dem Zuschauer auf. Der andere Eindruck ist ein lebhaftes Bewusstwerden der eminenten Wichtigkeit von naturwissenschaftlichen Fachkenntnissen, von selbständiger eigener Beobachtung der Natur und experimenteller Erforschung derselben. Nicht nur, dass die Darstellung dadurch viel correcter, anschaulicher, interessanter wird, sondern was von weit grösserer Bedeutung ist: ein Ameisenforscher, wie Wasmann, der in künstlich angelegten Nestern im Zimmer täglich das verwickelte Treiben dieser Wunderthiere beobachtet, der im Umkreise von mehreren Stunden alle Ameisennester registrirt und strenge Buchführung seit vielen Jahren über sie hält: der kann Beiträge zu einer Thierpsychologie liefern, die nicht, wie so oft, auf Phantasien, Vorurtheile und Gefühle, sondern auf Thatsachen sich stützt. Den immer wiederkehrenden Versuchen der sogen. exacten Naturforscher, das Thier zu vermenschlichen und den Menschen zu verthieren, braucht er keine blose Möglichkeiten, allgemeine Erwägungen entgegen zu stellen, sondern er kann ihnen mit Thatsachen dienen, ihren Philosophemen selbstbeobachtete Thatsachen, detaillirte Thatsachen einer jeden ihrer Anekdoten entgegenstellen.

Wasmann beschränkt sich nicht auf das Ameisenleben, sondern zieht auch die entsprechenden allgemeiner bekannten Lebensäusserungen der höheren Thiere in den Bereich seiner Betrachtungen hinein, da die einen

[1]) »Kathol. Schulkunde« von R. Kiel 1897 (Nr. 43, 44, 46). Der Aufsatz wurde auch in der Elsäss. Lehrerzeitung abgedruckt.

durch die anderen beleuchtet werden, und polemisch auf diese Weise die Behauptungen der modernen Thierpsychologen mit sich selbst in Widerspruch gesetzt werden. Dass die höheren Thiere: Affen, Hunde, Elephanten, Biber usw. Intelligenz besitzen, ist ihnen gar nicht mehr zweifelhaft; denn so muss es sein, wenn der Mensch vom Thiere abstammt. Nun weist aber der Vf. nach, dass, was hier als sicherer Beweis für Intelligenz gedeutet wird: Gesellschaftlichkeit, Brutpflege, Baukunst usw. in viel höherem Grade sich bei den Ameisen findet. Also müssten diese noch intelligenter sein als die Affen und Hunde! Manche schrecken freilich auch davor nicht zurück; aber schon das mangelhafte Centralnervensystem der Insecten schliesst eine solche Annahme, zumal auf dem materialistischen Standpunkte der Gegner, denen das Gehirn Träger des Geistes ist, aus. Darum helfen sich andere mit der kindischen Ausrede, bei den Ameisen seien jene Aeusserungen der Intelligenz als instinctiver Automatismus aufzufassen: aber warum reicht denn nicht auch ein solcher bei den Affen und Bibern hin? Specieller zeigt unser Forscher, dass der Instinct der Ameisen eine grosse Plasticität zeigt, dass die kleinen Thierchen noch wunderbarer als die höchsten Säugethiere ihre Handlungsweise den verschiedenen Umständen anpassen: dass es sich also nicht um einen blinden Automatismus, sondern wie bei den Instincten überhaupt um ein zweckmässig angelegtes sinnliches Erkenntniss- und Begehrungsvermögen handelt.

Der darwinistische Romanschriftsteller C. Sterne, eigentlich Ernst Krause, hat den Muth gehabt, in der »Voss. Ztg.« die Ausführungen Wasmann's anzugreifen. Eine vernichtende Kritik über diese Angriffe bietet unser Fachmann ersten Ranges in den »Laacher Stimmen« 1898, 2. Heft, S. 228 ff.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Elemente der Aristotelischen Ontologie. Mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch den hl. Thomas von Aquin und neuere Aristoteliker. Leitfaden für den Unterricht in der allgemeinen Metaphysik. Von Nik. Kaufmann. Luzern, Räber & Cie. 1897. 8°. 152 S. ℳ 3,20.

Trendelenburg, der bekannte Aristotelesforscher, hat einmal den trefflichen Spruch gethan: „Es würde an der Zeit sein, Aristoteles' Schrift von den sophistischen Ueberführungen in's Moderne zu übersetzen!“ Eine nicht minder zeitgemässe und dankenswerthe Aufgabe ist es, die metaphysischen Grundbegriffe, wie sie von dem grossen „Meister derer, die da wissen“, mit staunenswerthem Scharfsinn definirt wurden, zu interpretiren und durch systematische Darstellung in das Blickfeld des modernen

philosophischen Bewusstseins zu rücken. Nicht nur das Verständniss der historischen Entwickelung philosophischer Probleme wird daraus bleibenden Gewinn ziehen, sondern auch und ganz besonders die zeitgenössische Speculation selber; denn nichts möchte wohl unserer heutigen Philosophie mehr frommen, als eine strenge Schulung in festen metaphysischen Grundbegriffen. Und wo könnten wir da einen besseren Führer und Berather finden als Aristoteles? K.'s „Elemente der Aristotelischen Ontologie" betrachten wir daher als eine willkommene Gabe und nutzbringende Bereicherung der philosophischen Litteratur. — Nach einer kurzen Einleitung über den Begriff und die Eintheilung der Ontologie (S. 6—9) entwickelt der Vf. in einem ersten Theile den Begriff und die höchsten Gesetze des Seins (S. 9—14), in einem zweiten Theile die näheren Bestimmungen des Seins und die verschiedenen Seinsweisen (S. 14—59: Einheit, Wahrheit, Güte; Wesenheit, Natur; Individualität; S. 59—116: mögliches und wirkliches Sein; veränderliches Sein, contingentes und nothwendiges Sein; einfaches und zusammengesetztes Sein; unendliches und endliches Sein; die Kategorien), in einem dritten Theile die Gründe und Ursachen des Seins (S. 116—149).

Die ganze Darlegung ist in allen ihren Theilen klar und bestimmt, und das hat K. vor allem dadurch erreicht, dass er sich nicht damit begnügt, den Aristoteles allein aus sich heraus zu verstehen, sondern auch die grossen scholastischen Commentatoren, so namentlich den grössten Interpreten der aristotelischen Lehre, den hl. Thomas von Aquin, zu Rathe zieht: „Manchen dunklen Punkt der Doctrin des Stagiriten hat der hl. Thomas durch seine scharfsinnige, congeniale Erklärung in klares Licht gestellt und die Ontologie des Aristoteles in verschiedener Beziehung vervollkommnet." Recht erfreulich ist dabei auch die stete Berücksichtigung der neueren Philosophie und ihres Verhältnisses zu Aristoteles, so besonders in dem lehrreichen Tractate über das Causalitätsprincip, „das Fundamentalgesetz der Philosophie" (S. 132 ff.). Wir stimmen mit dem Vf. vollständig überein, wenn er in der Rückkehr zur alten Causalitätslehre des Aristoteles und des hl. Thomas das einzige Rettungsmittel sieht gegenüber dem alles philosophische Leben zerstörenden Skepticismus. „Das Causalitätsgesetz als analytisches Urtheil mit nothwendiger, objectiver, allgemeiner Geltung, wie es von Aristoteles und dem hl. Thomas gefasst wird, ist der einzige Weg, um in der Philosophie zum Uebersinnlichen, Transscendenten, zu gelangen, der einzige Weg zu Gott bezw. zum Theismus.

Die einschlägige neuere Litteratur ist bei den einzelnen Materien ausreichend benutzt. In einigen Erörterungen, z. B. über den Raumbegriff, wird mancher eine grössere Ausführlichkeit wünschen; aber wir müssen bedenken, dass wir es hier mit einem Leitfaden für den Unterricht zu thun haben, auf welchem der mündliche Vortrag weiter bauen soll.

So können wir denn das Werk K.'s allen, denen es um klare Grundbegriffe zu thun ist, besonders unseren Studirenden, als ein werthvolles Hilfsmittel für das Verständniss des Aristoteles nur warm empfehlen. Auch dem Lehrer der Philosophie wird es bei der Erklärung der aristotelischen Metaphysik gute Dienste leisten.

Münster i. W. **Dr. Matth. Kappes.**

De actibus humanis ontologice et psychologice consideratis seu disquisitiones psychologicae-theologicae de voluntate in ordine ad mores. Auctore Vict. Frins S. J. Freiburg i. B., Herder. 1897. gr. 8. VIII,442 S. *M.* 5,60.

Bevor die Moralwissenschaft — theologische wie philosophische — der Darlegung und Begründung der einzelnen Pflichten sich zuwendet, hat sie eine Menge allgemeiner grundlegender Fragen rein philosophischer Natur zu erledigen. Solche sind z. B.: Das Verhältniss der freien Acte zur Finalursache, zu den Seelenvermögen, zu den verschiedenen psychologischen Zuständen; ferner die Frage nach dem objectiven allgemeinen Verpflichtungsgrund; die Lehre von dem Gesetz, dem Gewissen, von Tugend, Sünde, Verdienst usw. Die Schwierigkeit solcher Untersuchungen liegt auf der Hand: gilt es doch, die letzten idealen und realen Gründe der oft so complicirt verzweigten menschlichen Acte aufzuzeigen. Und doch haben solche Erörterungen nicht allein speculativen, theoretischen Werth. Bei wie vielen verwickelten Problemen der speciellen Ethik hängt nicht die Lösung derselben gerade von jenen allgemeinen Principien ab! Um so freudiger ist es zu begrüssen, dass in der angezeigten Schrift ein Theil der genannten Fragen[1]) von einem Gelehrten behandelt werden, dem ebenso speculative Kraft wie feine psychologische Beobachtung und Analyse zu Gebote stehen. — Indem wir im Folgenden den Aufriss des Ganzen geben, wollen wir auf einzelne interessantere Partien aufmerksam machen.

Die *sectio* I. handelt von dem Zweck, welcher als die erste der Ursachen die übrigen, auch den Willen, erst in die Lage versetzt, Ursache zu werden.

Hier wird die wichtige Lehre, dass die Angemessenheit des Willensobjectes nicht immer Motiv für das strebende Subject zu sein braucht, sondern gerade bei den erhabensten Tugendacten nur den Sinn einer Bedingung hat, lichtvoll erörtert (nn. 12 sqq.), nicht minder die Natur der eigenartigen finalen Causalität (nn. 18 sqq.). Von dem Wesen der virtuellen Intention wird eine theilweise neue, aber recht befriedigende psychologische Erklärung gegeben (nn. 51 sqq.).

[1]) Nach einer Anzeige des Verlegers werden weitere Bände das Begonnene fortsetzen.

Neben der Abhängigkeit von der Gutheit ihrer Objecte ist die „Willensmässigkeit“ [1]) eine weitere Bestimmung der menschlichen Acte. Von derselben ist in der *sectio* II. die Rede. Dieser Theil, der ausführlichste und inhaltreichste, ist ohne Zweifel auch der interessanteste des ganzen Buches.

Die kurze und bündige Definition des Willensmässigen: „was effectiv und affectiv vom Willen ausgeht“ lässt manche herkömmliche Erklärung als ungenügend erscheinen (nn. 72 sqq.) — Die von grossen Theologen verschieden beantwortete Frage, wie Freiheit und vollkommene Willensmässigkeit zu einander stehen, wird mit Berufung auf den hl. Thomas in drei Thesen beantwortet: *a)* vollkommene Willensmässigkeit und Freiheit decken sich nicht; *b)* jedoch ist der vom Willen selbst erweckte freie Act seiner inneren Natur nach auch vollkommen willensmässig; *c)* in diesem Falle aber ist die Freiheit keine neue zum Willensmässigen hinzutretende Realität (nn. 78—91). — Recht gründlich werden erörtert das Wesen der Freiheit nach Vernunft und Offenbarung (nn. 93—131), sowie die Frage, welcher Art die mit der Willensfreiheit gegebene Indifferenz sei; ob die bestimmte wirkliche Entscheidung der freien Potenz von einer *praedeterminatio physica* Gottes (Thomisten), oder einem *iudicium ultimum practicum* des Verstandes (Bellarmin u. A.), oder von der Selbstbestimmung des Willens allein herzuleiten sei (nn. 132—161). — Besondere Beachtung verdienen die Beschreibung der Genesis des freien Actes (nn. 163 sqq.), die Beurtheilung der von Valentia, Fr. Lugo, jüngstens von Scheeben, De San und anderen Theologen molinistischer Richtung vertretenen oder gebilligten sogen. „virtuellen“ Selbstbestimmung des Willens: dieselbe erscheint dem Vf. nicht genügend begründet, fördert einen gewissen moralischen Skepticismus, scheint sich selbst zu widersprechen, und kann nur mit Unrecht sich auf den hl. Thomas berufen (nn. 174 sqq.), ferner die Erklärung, wie Vernunftwesen zuweilen, selbst bei lebhafter Geistesthätigkeit doch der freien Selbstbestimmung unfähig sein können (nn. 234—241), sowie der ganze dritte Artikel: Ueber die Hemmnisse des Willensmässigen (Zwang, Furcht, Leidenschaft, Unwissenheit).

Die III. und letzte *sectio* endlich beschäftigt sich mit den menschlichen Thätigkeiten im besonderen: den im Willen selbst sich vollziehenden (*actus eliciti*), wie den von ihm befohlenen, von anderen Vermögen ausgeführten (*imperati*) Acten. —

Unser Gesammturtheil über das vorliegende Werk geht dahin: Der Fragepunkt der einzelnen Untersuchungen ist jedesmal durch scharfe Auseinanderhaltung verwandter Begriffe genau fixirt, die Begründung solid, das Urtheil maasvoll, die Harmonisirung scheinbar entgegenstehender Ansichten desselben oder verschiedener Autoren natürlich und auf umfassender Kenntniss ihrer Werke und gründlicher Exegese der betreffenden Stellen fussend, die Darstellung in reiner Latinität dahin-

[1]) Wir glauben den Sinn von *voluntarium* im Deutschen am besten mit „willensmässig“ wiedergeben zu können. Die Ausdrücke „freiwillig“ oder „gewollt“ sind nicht adäquat und jedenfalls misverständlich.

fliessend.[1]) Nicht allein Moral-Theologen und -Philosophen, auch Metaphysiker und Psychologen werden in dem Buche reiche Ausbeute finden.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Aberglaube und Strafrecht. Von Aug. Löwenstimm. Autorisirte Uebersetzung aus dem Russischen. Berlin, Räde. 1897.

Dieses eigentlich für Juristen geschriebene Werk hat, wie der Professor der Universität Berlin Kohler in seinem Vorwort zu demselben bemerkt, eine viel weitere Bestimmung. Er sagt:

„Eine richtige Würdigung des Aberglaubens muss zurückgehen auf seine Quelle: er liegt in der innersten menschlichen Natur begründet, er ist ein Erbtheil unseres Geschlechtes; jeder Naturmensch wird und muss in unserem Sinne abergläubisch, ja mehr als abergläubisch sein: jeder Naturmensch trägt in sich die ganze Gewalt der dem Menschengeist immanenten animistischen Vorstellungen, und der Aberglaube ist nichts anderes als die Frucht der animistischen Weltanschauung, die zunächst das Volksthum, ich möchte sagen officiell beherrscht, die seine Einrichtungen und Institute bestimmt, in seinem Glauben mächtig ist, bis der Einfluss des Naturerkennens, die philosophische Speculation die Annahme einer positiven Religion unter den Denkenden des Volkes mehr oder minder diese Ideen verdrängt. Dann aber treibt die alte Weltbetrachtung häufig in den unteren Schichten der Bevölkerung noch eine starke Nachblüthe und reift oft die merkwürdigsten Meinungen und Bräuche; das ist der Aberglaube." ... „Der Aberglaube gehört zu den für den Ethnologen interessantesten Welterscheinungen; denn der Ethnologe sieht hier in der Mitte seines Volkes die eigenartigen Zustände, die dem Beobachter der Naturstämme, dem Erforscher der Geschichte so fremdartig erscheinen; die Bilder vergangener Tage leben in ihm auf, und er versteht jetzt die nachhaltige Kraft alogischer Einrichtungen, er versteht, wie es möglich war, dass Dinge wie Bahrprobe und Seherschau einst Institute des officiellen Rechts gewesen sind."

Diesen Gedanken kann man insoweit beistimmen, als die allgemeine Verbreitung des Aberglaubens auf einen starken Zug der menschlichen Natur nach dem Uebersinnlichen hinweist; diesen Zug aber speciell mit dem Animismus zu identificiren, den Aberglauben als Rückschlag auf den vorausgesetzten Animismus der Urmenschen anzusehen, ist eine sehr kühne, nur durch den Einfluss darwinistischer Anschauungen erklärliche Behauptung. Sieht man sich die vom Vf. vorliegender Schrift zusammengestellten vielfachen Formen des Aberglaubens an, so ergibt sich sofort, dass menschliche Selbstsucht in Verbindung mit Dummheit die eigentliche Quelle bildet; er will ja gerade den Einfluss des Aberglaubens auf die Verübung von Verbrechen, seine Beziehungen zum Strafrecht zur Darstellung bringen, den Richtern eine Directive bei Behandlung mancher

[1]) Bezüglich der lateinischen Rechtschreibung würden wir lieber die auch in romanischen Ländern übliche vorgezogen haben.

Verbrechen an die Hand geben. Eine grosse sittliche Verworfenheit, unsinnige Grausamkeit zeigt sich z. B. in der Herstellung des „Diebslichtes" aus dem Fette nicht blos von menschlichen Leichen, sondern auch von zu diesem Zwecke Ermordeten, im Ausschneiden des Herzens, dem Trinken von Menschenblut usw. Insofern nun allerdings Selbstsucht, Sünde, Dummheit unausrottbare Mitgift der menschlichen Natur sind, kann man auch den Aberglauben als nothwendige Erscheinung wie des Urmenschen, so des schon mehr civilisirten Volkes bezeichnen.

Im übrigen behandelt der Vorredner die Ursachen des Aberglaubens immer noch objectiver als der Verfasser, der als „Gehilfe des Jurisconsults im Justizministerium zu St. Petersburg", zumal wenn er den Richtern ein sicheres Material für ihre Entscheidungen in die Hand geben wollte, sich von confessionellen Gehässigkeiten und offenbaren Unrichtigkeiten hätte frei halten sollen. Auch sein Vorredner findet sich veranlasst, dem Vf. entgegen zu treten, wenn er den Katholicismus d. h. die römisch-katholische Kirche für manchen Aberglauben verantwortlich machen will. Man beobachtet bei ihm das Bestreben, die ganz absonderlichen abergläubischen Meinungen des russischen Volkes auch in anderen Ländern wiederzufinden, namentlich in katholischen, wobei er aber manchmal sehr unkritisch verfährt. Es ist ja schon von vornherein einleuchtend, dass Russland so recht den Nährboden für den Aberglauben abgibt; die grosse Unwissenheit des Klerus und des Volkes verbunden mit einer überspannten äusseren Frömmigkeit fordert und unterhält denselben auf das mächtigste, und dann spuken dort, wie Kohler bemerkt, noch die Ueberreste des alten Schamanismus. Grosse Unwissenheit legt der Vf. beispielsweise an den Tag, wenn er die höhnische Bemerkung macht, Hexen würden nur noch in Mexico und Peru verbrannt, wo die Jesuiten die Hausväter sind. Weiss er nicht, dass der eifrigste Kämpfer gegen den Hexenwahn der Jesuit Spee war; dass die letzte Hexe von Protestanten verbrannt wurde, dass in den südamerikanischen Republiken die Kirche und besonders die Jesuiten verfolgt werden?

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Karl Ernst v. Baer und seine Weltanschauung. Von Dr. Remigius Stölzle, Prof. d. Philos. a. d. Universität Würzburg. Regensburg, Nationale Verlagsanst. 1897. IX,687 S. *M.* 9.

Für ein Buch wissenschaftlichen Inhaltes und von so bedeutendem Umfang, wie das hier zu besprechende, ist es gewiss ein gutes Zeichen, wenn man dasselbe mit anhaltendem und sogar steigendem Interesse bis zu Ende durchlesen kann, und Recensent gesteht gerne, dass dieses gute Zeichen bei diesem Buche in hohem Grade zutrifft. Der Grund hiervon

liegt sowohl in dem Inhalte, als auch in der lebendigen, fast dramatisch wirkenden Darstellungsweise, welche den Leser in einer gewissen geistigen Spannung erhält und das Gefühl der Ermüdung, oder gar der Langeweile, nicht aufkommen lässt.

Obwohl Karl Ernst v. Baer mehr Naturforscher als Philosoph war, und seine bleibenden Verdienste um die Wissenschaft auf naturwissenschaftlichem Gebiete liegen, so hat ihn doch gerade die Gründlichkeit, womit er die Naturforschung betrieb, dazu geführt, auch mit verschiedenen philosophischen Problemen, besonders der Naturphilosophie, sich zu beschäftigen und darüber sich auszusprechen, und eben dieses philosophische Element in der Weltanschauung und den Schriften des genannten Naturforschers ist es, was den Hauptinhalt des vorliegenden Buches bildet.

Ueber die Lebensverhältnisse Baer's sei hier nur mitgetheilt, dass derselbe 1792 auf einem Landgute in Esthland geboren ist als der Sohn eines Rittergutsbesitzers protestantischer Confession und von einem aus Deutschland eingewanderten Geschlechte abstammt. Die Städte, wo er seinen Studiengang durchmachte, waren Reval, Dorpat, Riga, Wien, Würzburg, Berlin. Als Professor, Naturforscher und Schriftsteller wirkte er in Königsberg, Petersburg, Dorpat. † 1876. Als Naturforscher ist er hauptsächlich durch Begründung der vergleichenden Embryologie berühmt geworden.

In dem uns vorliegenden Buche sind jedoch nicht die specifisch naturwissenschaftlichen Leistungen Baer's, sondern seine Anschauungen und Aeusserungen über philosophische Probleme das Hauptthema. Der reichhaltige Stoff ist in fünf Theile gegliedert. Nach einer kurzen Biographie gibt der erste Theil Rechenschaft über die Quellen von Baer's Philosophie und dessen erkenntnisstheoretische Grundsätze; der zweite Theil enthält die Darlegung der Naturphilosophie, der dritte die Religions-, der vierte die Geschichtsphilosophie Baer's und der fünfte dessen Meinungsäusserungen über Ethik, Pädagogik und Politik.

Aus dem ersten Theil ist zu ersehen, dass Baer von der antiken griechischen und der mittelalterlich-scholastischen Philosophie nur eine sehr unvollkommene Kenntniss hatte, woraus manches Irrthümliche, das bei ihm vorkommt, sich erklärt, so z. B., dass er den Beginn wissenschaftlichen Fortschrittes erst von dem Wissenschaftsbetrieb in Alexandrien datirt und, wo er auf Albert den Grossen zu sprechen kommt, meint, man lese jetzt seine bändereichen Werke fast nur, wenn man sich über die Verirrungen des menschlichen Geistes belehren wolle, welches Urtheil allerdings Dr. Stölzle in dieser Allgemeinheit für ungerecht erklärt. Ueberhaupt sei hier bemerkt, dass der Autor des besprochenen Buches, obwohl er stets mit unverkennbarer Sympathie und Hochschätzung von der Persönlichkeit und den wissenschaftlichen Kundgebungen K. v. Baer's

spricht, doch auch für die Schwächen und Irrthümer seines Helden einen offenen kritischen Blick hat. Es zieht sich daher durch das ganze Buch eine angenehme Abwechslung zwischen Darstellung der Anschauungen v. Baer's und — wo es angezeigt ist — kritischer Zurechtsetzung hindurch.

Von den nachmittelalterlichen und neueren Philosophen scheinen besonders Spinoza, Schelling, Kant und zuletzt der jüngere Fichte auf Baer Einfluss geübt zu haben. Auf S. 39 ist in einer Aeusserung Baer's über Oken's Naturphilosophie ein Satz als in diesem Werke vorkommend angeführt, welchen Recensent dort nicht gefunden hat. Es soll nämlich in jener Naturphilosophie der Satz vorkommen: „Gott ist das selbstbewusste Nichts!" Ich habe diesen Satz nicht gefunden, wohl aber S. 14 Nr. 50 (II. Aufl.) den Satz: „Das ewige Selbstbewusstsein ist Gott!"

Der umfangreichste und zugleich interessanteste Theil des ganzen Buches ist der zweite, der die Darstellung der Baer'schen Naturphilosophie enthält. Hier wird zuerst die teleologische Auffassung der Natur, welche sich durch die ganze Baer'sche Naturphilosophie hindurchzieht, eingehend dargelegt, worauf dann dessen Ansichten über das kosmologische, biologische und anthropologische Problem folgen.

Wer nun von der Richtigkeit der teleologischen Naturauffassung wenigstens im allgemeinen schon überzeugt, oder doch nicht gegen dieselbe schon voreingenommen ist, für den ist es, wie Recensent glaubt, ein grosser geistiger Genuss, den von Baer geführten detaillirten Nachweis der Zielstrebigkeit in der unorganischen und organischen Natur, in der Pflanzenwelt, im Thierreich und im menschlichen Körper zu lesen. Baer bekundet hierbei nicht blos grosse Geistesschärfe, sondern auch ein tiefes Gemüth, das bisweilen in Ausdrücken der Bewunderung und Ehrfurcht sich offenbart. „In den Vorlesungen über Anthropologie leitet Baer die Beschreibung des Auges mit einem wahren Hymnus auf dasselbe ein; schon sein Bau müsse zur Bewunderung hinreissen!" (Stölzle S. 136.)

An einer anderen Stelle, wo Baer von der harmonischen Einrichtung des menschlichen Körpers redet, sagt er: „Ich nahm mir die Mütze vom Kopf, ich weiss nicht warum, und es war mir, als müsste ich Halleluja singen!" (S. 138.)

Dies erinnert an den Astronomen Kepler, der am Ende seines Werkes: „De motibus planetarum harmonicis" ausruft: „Magnus Dominus noster .... Laudate eum harmoniae coelestes!"[1])

Vom Standpunkt der Teleologie verwirft und bekämpft Baer auch die Darwin'sche Theorie von der thierischen Abstammung des Menschen; ebenso vertheidigt er die Willensfreiheit. Auch der Theil, welcher die Geschichtsphilosophie Baer's darstellt, enthält viele interessante Gesichts-

[1]) Kepleri opp. tom. V. S. 327.

punkte, aus welchen wir nur das Urtheil Baer's über die culturhistorische Bedeutung der Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion hervorheben wollen. Dagegen ist nun die im dritten Theile dargelegte Religionsphilosophie, d. h. die Ansichten und Aeusserungen Baer's über den Gottesbegriff, Offenbarung, Wunder, Verhältniss des Wissens zum Glauben, jene Partie, in welcher Jeder, der auf entschieden christlichem Standpunkt steht, grosse Mängel und Irrthümer sehen muss, denn Baer's Gottesbegriff neigt stark zum Pantheismus, und erst kurz vor seinem Tode ist, wie Stölzle zeigt, durch Vorlesen eines Buches von Imm. Herm. Fichte eine entschiedene Wendung zum theistischen Gottesbegriff in Baer's Geist eingetreten; er hat ferner mit aller Entschiedenheit die Wunder als mit den Naturgesetzen unvereinbar und jede übernatürliche positive Offenbarung geleugnet. Infolge seines zum Pantheismus neigenden Gottesbegriffes konnte er auch trotz seiner teleologischen Naturphilosophie sich nicht dazu erschwingen, den Ursprung der ersten Organismen und des ersten Menschen auf eine schöpferische Action Gottes zurückzuführen. Alle diese Mängel hat übrigens der Autor des Buches hervorgehoben und kritisch beleuchtet. Bei der Vertheidigung der Wunder gegen Baer ist Gott als „höchste psychische Causalität" bezeichnet (S. 457). Recensent würde lieber den Ausdruck „höchste geistige Causalität" oder kurzweg „höchste Causalität" gebrauchen, da nämlich Gott nicht Seele (Psyche) wohl aber Geist ist.

Die Lectüre des Buches kann Naturforschern, Philosophen und auch Culturhistorikern bestens empfohlen werden. — Der Druck ist schön und sehr correct.

Dillingen. **Dr. F. X. Pfeifer.**

Philosophischer Sprechsaal.

Erklärung.

Im »Philos. Jahrbuch« Bd. X, S. 419 schreibt Herr Dr. G. Grupp in dem Artikel: „Die Grundlage des Glaubens", als Antwort auf unsere Ausführungen über „Gewissheit und Evidenz der Gottesbeweise" (Ebend. S. 23 ff., 297 ff.) unter anderem Folgendes: „Den kosmologischen und teleologischen Thatsachen genügt nach vielverbreiteter Annahme auch die denkende ausgedehnte (?) Substanz Spinoza's" usw. Damit wir nicht einem *qui tacet consentire videtur* Raum geben, um so mehr, da in einer Anmerkung der Redaction eine indirecte Einladung zu einer Entgegnung auf die vorstehende und die weiterhin folgenden Auslassungen enthalten scheint, so möchten wir der citirten Behauptung nur kurz entgegen halten, dass wir doch nicht gutmüthig genug sind, um den Freunden des Pantheismus solche Concessionen zu machen. Zur Beleuchtung dieser Frage ist in jeder brauchbaren Theodicee hinlänglich Material geboten, meisterhaft ist der Gegenstand von Hontheim behandelt. Sollte sich der geehrte Herr Opponent speciell um unseren Standpunkt in der Sache interessiren, so ist derselbe, soweit er das teleologische Argument berührt, gekennzeichnet in der Schrift: „Der teleologische Gottesbeweis und seine Gegner" (Aschaffenburg, bei Kriegenherdt). Weitere Erörterungen der angeregten Frage haben keinen Werth, weil bei der Art, wie Herr Dr. G. Grupp diese Dinge behandelt, an eine volle Verständigung doch nie zu denken ist.

Aschaffenburg. **Dr. J. Straub.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1897.

13. Bd., 3. Heft. W. Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus. III. S. 323. Dritter Artikel. II. Der Empiriokriticismus. Beziehungen zu Spinoza, zu Herbart und Hegel: „Von Spinoza durch Herbart zu Hegel!" Scholastischer Charakter des Empiriokriticismus. „Der Scholasticismus wird wohl in zwei Merkmalen gesucht werden dürfen: erstens darin, dass man in der Auffindung eines fest gegebenen und auf die verschiedensten Probleme in gleichförmiger Weise angewandten Begriffsschematismus die Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Forschung erblickt; und zweitens darin, dass man auf gewisse Allgemeinbegriffe und folgeweise auch auf diese Begriffe bezeichnenden Wortsymbole einen übermässigen Werth legt, wodurch dann eine Analyse der Wortbedeutungen in extremen Fällen eine leere Begriffstüftelei und Wortklauberei an die Stelle der Untersuchung der wirklichen Thatsachen tritt, aus denen die Begriffe abstrahirt sind!" Dies tritt bei Avenarius stark hervor: Da gibt es Fidential, Existential, Secural, Notal, Idential, die Tautote, Heterote, das Affectional und Conffectional usw. Auch die potentiale Energie leidet an den Fehlern der „Potenz" der Scholastiker. Der Empiriokriticismus ist eine Entwickelungsform des Materialismus; denn von den Schwankungen des Systems *C* hängen die Vitalreihen ab. Die „Principalcoordination" hebt alle Naturwissenschaft auf. Denn sie besteht in der untrennbaren Verbindung eines centralen Systems *C*, eines menschlichen Nervensystems mit einer Umgebung als Gegenglied. Darnach kann die Naturwissenschaft von vormenschlichen Zuständen nichts sagen. Die Einwände gegen den Causalitätsbegriff, insbesondere die Ersetzung desselben bei Petzoldt durch das Gesetz der „Eindeutigkeit" beruhen auf Misverständnissen: die Definition der Psychologie ist unzutreffend, der psychophysische Parallelismus wird zur Hinterthüre hereingerufen, nachdem man ihn zur vorderen hinausgeworfen. Die psychische Causalität und Kraft wird zu ihren „Müttern im Reiche der Fetische" geworfen,

aber in der „Tendenz", „Anlage", „Streben" kommt sie wieder in's Leben. — **Fr. D. Sherman, Ueber das Purkinje'sche Phänomen im Centrum der Netzhaut. S. 434.** Die Ergebnisse widersprechen vielfach denen von J. v. Kries. Der Vf. stellte fest: „1) Das Purkinje'sche Phänomen wird im Centrum unter denselben Bedingungen wie in der Peripherie gesehen. 2) Das Farbloswerden im indirecten sowohl wie im directen Sehen kann nicht auf einen Stäbchenaffect bezogen werden. 3) Die Wahrnehmbarkeit des Roth im Centrum ist grösser als die des Blau und gegen die Peripherie hin fallen die Schwellenwerthe näher zusammen. . . . 4) Die Farbenschwellen bei 20 Minuten Adaptation und indirectem Sehen sind etwas erhöht, aber der Verlust des Roth ist grösser als der des Blau. 5) Es gibt eine Adaptation für Farben im Centrum, die darauf gerichtet ist, die Farbenwahrnehmung bei Dunkeladaption in gleichem Maasse wie bei Helladaption zu erzielen. . . . Jedenfalls aber ändert die Dunkeladaption das relative Verhältniss des Roth und Blau, welches für Helladaption gilt, nicht.

4. Heft. P. Mentz, Untersuchungen zur Psychophysik der Farbenempfindungen am Spectrum. S. 481. Farbenton, Farbengrad und Helligkeitsgrad sind die drei unterschiedenen Momente der Farbenwahrnehmung, indem ersterer die Qualität, beide letzteren deren Quantität berücksichtigen. Der Farbenton als solcher ist keiner Steigerung fähig, sie kommt ihm mit Rücksicht auf den Farbengrad, die Sättigung des Tones zu. Diese drei Momente können in alle möglichen Combinationen zu einander treten, und diese Combinationen stellen alle Möglichkeiten der Erfahrung im Gebiete der Farbenwahrnehmung dar. — **G. Fr. Lipps, Ueber Fechner's Collectivmaaslehre und die Vertheilungsgesetze der Collectivgegenstände. S. 579.** In einem nachgelassenen, im Auftrage der »Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften« herausgegebenen Werke Fechner's wird die Maaslehre der Collectivgegenstände entwickelt. Ein Collectivgegenstand ist nach F.'s Definition ein solcher, „der aus unbestimmt vielen nach Zufall variirenden Exemplaren besteht, die durch einen Art- oder Gattungsbegriff zusammengehalten werden!" Diese Lehre hat die innigste Beziehung zur Statistik. Da ein Collectivgegenstand aus unbestimmt vielen Exemplaren besteht, so erfordert seine Beschaffung Abzählungen oder Messungen an einer grossen Menge einzelner Gegenstände. Sie beruht auf Massenbeobachtung und ist also als eine Aufgabe der Statistik zu bezeichnen. — **G. Heymans, Berichtigung. S. 613.** Wundt hat bei Besprechung der von Heymans gegebenen Erklärung der Müller-Lyer'schen und anderer Täuschungen dieselbe misverstanden. Unter dem „Contrastverhältniss" versteht jener ein rein psychologisches, was gegen die Intentionen Heymans geht. — **W. Wundt, Bemerkungen zu vorstehender Berichtigung. S. 616.** Wundt bestreitet dieses.

2] **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.** Von Fr. Carstanjen und O. Krebs. Leipzig, Reisland. 1897.

21. Jahrg., 3. Heft. A. Riehl, Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtkunst. S. 283. (Erster Artikel.) Es werden die Grundbegriffe der Kunstlehre A. Hildebrand's entwickelt und erläutert, um sodann auf das Formproblem in der Poesie angewandt zu werden. In der Schrift: „Das Problem der Form in der bildenden Kunst" hat Hildebrand gezeigt, wie sich „aus dem Bedürfniss des Künstlers nach klarem Ausdruck für Raum und Form in der Erscheinung — zu allen künstlerischen Zeiten gegenüber der Masse der natürlichen Erscheinungsarten — consequenter Weise eine Grundart von künstlerischer Erscheinung herausbilden muss." In dieser, vom Gegenstand der Darstellung unabhängigen künstlerischen Erscheinungsart sieht er daher den eigentlich künstlerisch-sachlichen Inhalt, der unbekümmert um allen Zeitenwechsel, seinen inneren Gesetzen folgt." Die Anschauungen, welche zu diesem Ergebnisse führen, sowie dieses Ergebniss selbst, lassen sich verallgemeinern und auf alles künstlerische Schaffen übertragen. Insbesondere für die Poesie drängt sich eine Betrachtung ähnlich der von Hildebrand für die bildende Kunst durchgeführten gleichsam von selber auf. „Die höchste Aufgabe des Künstlers ist: »Die Einheit der Functionswerthe als Einheit der Raumwerthe zu erfassen« und darzustellen. Damit löst die bildende Kunst mit ihren Mitteln und auf ihren Wegen das Problem, das aller Kunst als solcher vorgezeichnet ist: »die Ueberwindung des Stoffes durch die Gestalt«." — **O. Krebs, Der Wissenschaftsbegriff bei Hermann Lotze. S. 307.** (Schluss.) Lotze's Stellung zur Methode Hegel's und zu der der Materialisten und der Naturwissenschaft, schliesslich zu jeder Universalmethode überhaupt. Kritik der Lotze'schen Ansichten über die Methoden der Wissenschaft. Unterschied der gewöhnlichen „bürgerlichen" Erkenntnissmethode von der wissenschaftlichen nach Lotze. Für L. besteht der allgemeinste Gegenstand der Wissenschaft in Fragen, Problemen. Eine der Wissenschaft vorausgehende Kritik hat die wissenschaftlichen Fragen von den anderen zu scheiden, doch widerspricht sich L. selbst in dieser Forderung. Folgen von L.'s Ansichten über den Gegenstand der Wissenschaft für seinen angestrebten Monismus. Resultat: „In scharfsinnigen Einzelanregungen mehr, wie in dem Ueberblick über die Consequenz und Widerspruchslosigkeit seiner Gesammtanschauung suchen wir die Verdienste Lotze's und in der Stellung, die er der zeitgenössischen Philosophie gegenüber einnahm." — **R. Willy, Die Krisis in der Psychologie. S. 332.** (Dritter Artikel.) Brentano's principielle Unterscheidung von Vorstellung und Urtheil hat keinen erfahrungsmässigen, sondern einen spirituell-metaphysischen Ursprung. Dies wird gezeigt durch eine Betrachtung der

„intentionalen Inexistenz bei Brentano nebst Berücksichtigung von K. Twardowski („Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen"):" Beeinflussung C. Stumpf's (Tonpsychologie) durch Brentano. Kurze Schilderung der „Psychologie des Erkennens" von G. K. Uphues. Kritik der neuen Theorie der Empfindungsintensität von Brentano. Dieser definirt die Intensität als ein gewisses Maas von Dichtigkeit der Erscheinung im allereigentlichsten Sinne; es ist eine Uebertragung der Atom-Vorstellung auf die Empfindung. Das Violet können wir uns z. B. aus unendlich kleinen rothen und blauen Mosaikstücken zusammengesetzt denken und nun diese Mosaikmonaden dichter oder weniger dicht zusammengedrängt vorstellen. Ein intensiveres Violet ist nun zusammengesetzt aus rothen und blauen Mosaikstiften, welche für sich weniger intensiv, d. h. weniger dicht gruppirt sind. Ebenso sind die Qualitäten aus unendlich kleinen Uebergängen zusammengesetzt. — **Dissentius, Berichterstattung. S. 354.** „Kleine Sachen:" — **Rehmke, Bemerkungen zu R. Willy's zweiten Artikel über die „Krisis in der Psychologie:"** I. u. II. **S. 363.** Rehmke hatte die Subjectlosigkeit des Bewusstseins so stark betont in seiner „Allgem. Psychologie", dass er die Spiritualisten Materialisten nannte; und nun wurde er trotzdem von Willy Anhänger der alten Seelensubstanz genannt. Dagegen ereifert sich Rehmke und beklagt sich über arge Misverständnisse. — **R. Willy, Erwiderung auf die Bemerkungen von Prof. J. Rehmke. S. 370.** „Von mir kann R. die Versicherung entgegennehmen, dass seine Antwort mir sagt, ich hätte nicht eine Silbe zurückzunehmen:"

4. Heft. J. Kodis, Der Empfindungsbegriff. S. 425. Dieser Begriff wird auf empiriokritischer Grundlage betrachtet. Derselbe bezieht sich nur auf Fälle der „relativen" Betrachtung. Empfindung ist Elementarbegriff sowohl inbezug auf Wahrnehmung als auch auf Vorstellung und Theilmoment von beiden. Denkbarkeit der Isolirung einer einzelnen Empfindung und eines einzelnen Elementes. Je nachdem der Empfindungsbegriff durch Zergliederung der Wahrnehmung oder der Vorstellung gebildet ist, gehört er zwei verschiedenen Kategorien an; letzterer gehört der Erkenntnisstheorie an, ersterer der Psychophysik. Verfehlt ist der Versuch, „die Empfindungen als identisch mit den Elementen zu letzten Einheiten der Welt stempeln zu wollen:" — **G. Uphues, Das Bewusstsein der Transscendenz. S. 453.** Die Frage, wie die Vorstellung etwas von ihr Verschiedenes uns kund thun könne, wird dahin beantwortet, dass die Vorstellung das von ihr Verschiedene, an dessen Unerkennbarkeit festgehalten werden müsse, vertritt, darstellt und abbildet. Diese Beziehung der den Gegenstand vertretenden Vorstellung auf den Gegenstand ist das Gegenstandsbewusstsein oder das Bewusstsein des Transscendenten. Der Vf. vertheidigt die aristotelische „Abbildungs"theorie gegen die heute allgemein verbreitete „Objectivations"theorie. — **H. Schwarz,**

Erkenntnisstheoretisches aus der Religionsphilosophie Thiele's. S. 474. Bei dem gegenwärtigen Stand der Philosophie darf es nicht befremden, dass eine Religionsphilosophie weitläufige erkenntnisstheoretische Fragen behandelt, um so mehr, wenn, wie Thiele thut, der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit auf die „Philosophie des Selbstbewusstseins" gegründet wird.

3] **Archiv für systematische Philosophie.** Von P. Natorp. Berlin, G. Reimer. 1897.

4. Bd., 1. Heft. E. Koch, Richard Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung. S. 1. Kurze Darstellung des Empiriokriticismus, vielfach mit den eigenen Ausdrücken des Meisters. — **H. Kleinpeter, Die Entwickelung des Raum- und Zeitbegriffes in der neueren Mathematik und Mechanik und seine Bedeutung für die Erkenntnisstheorie. S. 32.** Die von H. Hertz in seiner nachgelassenen Mechanik dargelegte Ansicht von Raum und Zeit dürfte das alte Problem endgiltig lösen, indem sie eine zwischen der Newton'schen und Kant'schen mittlere Stellung nimmt. Da man eine Nicht-Euklidische Geometrie widerspruchslos durchführen kann, so ist der bekannte Raum nur ein thatsächlich Gegebenes und also Kant widerlegt. Aber ebenso wenig als wir allen Raum als gleichförmig, nämlich eben, beweisen können, vermögen wir die Gleichheit von Zeitintervallen constatiren; es kann also auch eine nicht gleichförmige Zeit geben; die gleichförmige ist annähernde Thatsache (!). — **J. Bergmann, Ueber Ernst Mach's philosophische Ansichten. S. 44.** Der Vf. legt „Die populär-wissenschaftlichen Vorlesungen" (1896) und „Die Wärmelehre" von Mach seiner Darstellung zugrunde. Die Naturwissenschaft hat nur zu beschreiben, die Physik ist nur Naturgeschichte. Die Ursache will M. ganz eliminirt wissen, ebenso die Substanz. „Wo wir eine Ursache angeben, drücken wir nur ein Verknüpfungsverhältniss, einen Thatbestand aus, d. h. wir beschreiben!" Die eigentliche Substanz ist die Energie; aber dennoch hat „die Substanzauffassung des Energieprincips ihre natürliche Grenze in den Thatsachen, über welche hinaus sie nur künstlich festgehalten werden kann. „Kann man denn nicht auch denken, dass ein Ding an einem Ort vergeht, und an einem anderen ein gleiches entsteht?" Und dieser grosse Feind aller Metaphysik kommt schliesslich auf eine abenteuerliche Willensmetaphysik. Etwas dem „Willen Analoges" nimmt er auch in der leblosen Natur an, nur volle Persönlichkeit einem Baum oder Stein zuzuschreiben, „erscheint auf unserer Culturstufe unbegründet!" „Mach ist ein klares Beispiel, dass man bei dem Empfindungsphänomenalismus nicht stehen bleiben kann, wie dies schon Aristoteles angedeutet hat, und dass man durch Streichung des Substanz- und Ursachbegriffes erst recht „in eine willkürliche Metaphysik geräth!" — **K. Ueberhorst, Das Wesen der Auf-**

merksamkeit und der geistigen Sammlung. S. 65. Die Aufmerksamkeit „ist diejenige intellectuelle Function, welche darauf gerichtet ist, einen gegebenen Wahrnehmungs- oder Gedankeninhalt in einem oder mehreren seiner Momente oder im ganzen richtig aufzufassen!" Damit verlässt der Vf. seine frühere Auffassung, als wenn die Aufmerksamkeit ein Willensact wäre. Er erkennt jetzt den Unterschied zwischen willkürlicher und unwillkürlicher Aufmerksamkeit als unwesentlich an: im Grunde entstamme jede Aufmerksamkeit einem Wollen. Die geistige Sammlung wird oft mit der Aufmerksamkeit verwechselt. Aber dieselbe „muss definirt werden als ein Zustand des völligen Aufgehens der jeweiligen intellectuellen Function einer Person in die Ausführung einer einzigen Aufgabe!" — **M. Dessoir, Beiträge zur Aesthetik. S. 78.** Gegensatz zwischen Wissenschaft und Kunst. „Die Wissenschaft macht die Erlebnisse erkennbar, die Kunst macht sie geniessbar. Deshalb herrschen auf der einen Seite Rationalität, Objectivität, Ursächlichkeit, Nothwendigkeit, auf der anderen Seite Anschaulichkeit, Subjectivität, Zweckmässigkeit, Freiheit!"

2. Heft. E. Koch, Richard Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung. S. 129. — J. Zahlfleisch, Ueber Analogie und Phantasie. S. 160. Der Vf. will in dieser „historisch-kritischen Studie" feststellen, „auf welche Weise die Wissenschaften sich der Phantasie bedienen, um ihre Gesetze handlicher zu gestalten!" Dies weiss er sogar bei der Mathematik und sogar bei dieser vor allem durchzuführen. — **L. Stein, Wesen und Aufgabe der Sociologie. S. 191.** „Im Vordergrunde des sociologischen Interesses stehen heute die Vertreter der »organischen Methode«: Spencer, Schäffle, Worms, Lilienfeld, Fouillée und mit einiger Einschränkung P. Barth!" J. St. Mill vertritt vier Methoden: die geometrische, chemische, physikalische, historische; Bouglé ebenfalls vier: die speculative, physikalisch-chemische, organische, psychologische; Tarde die ideologische, physikalische, biologische, psychologische. Der Vf. übt Kritik an der wenigstens einseitig geübten organischen Methode und redet der historischen das Wort. „Und so sollte denn die Sociologie fürderhin beide Methoden mit gleichem Eifer pflegen: die organische als heuristisches Princip und die vergleichend historische als normbildenden Factor!" Denn „die teleologische Nothwendigkeit, das sociale Sollen, ergibt sich eben als ein ungezwungenes Facit aus den constatirten Rythmen des bisherigen socialen Geschehens!"

4] **Archiv für Geschichte der Philosophie.** In Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, Ch. Sigwart und E. Zeller hrsg. von L. Stein. 10. (Neue Folge 3.) Bd. Berlin, Reimer. 1896/97. 1. u. 2. Heft.

R. Wahle, Metaphysik und Geschichte der Philosophie. S. 1. — P. Natorp, Die Entwickelung Descartes' von den „Regeln" bis zu

den „Meditationen:“ **S. 10.** „Ist Descartes Idealist? Ist er es schon im ersten Stadium seiner Philosophie, in den »Regeln«, oder erst von dem Augenblick an, wo er in der Selbstgewissheit des Ich den neuen Mittelpunkt der Philosophie entdeckte?“ „Seine Metaphysik ist . . . eine blose Anwendung seiner »Methode«, die Methode aber ist fertig in jenem ersten Stadium. . . . Es ist nur der Triumph der Methode, dass durch sie auch die Metaphysik und damit das Ganze der menschlichen Erkenntniss, wenigstens der theoretischen, ein neues Fundament erhält. Um so wichtiger ist es zu betonen: in dem Grundgedanken der Methode Descartes' ist, was man mit Fug seinen Idealismus nennen kann, vollständig enthalten; er liegt darin sogar in einer reineren Gestalt, als in seiner entwickelten Metaphysik:“ — **P. Kupka, Die Willenstheorie des Descartes. S. 29. — D. Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant. S. 40.** „I. Die Persönlichkeit im transscendentalen Sinne:“ „II. Die moralische Persönlichkeit . . . . Somit erhalten wir als Resultat unserer Untersuchung: Grundlage und Voraussetzung der moralischen Persönlichkeit ist die empirische Persönlichkeit, das mit Verstand begabte Wesen, welches in der auf Denken beruhenden Vorstellung des Ich eine numerisch-identische Einheit für die Mannigfaltigkeit der Anschauung und der Vorstellungen hat. Sie ist eine Erfahrungsrealität. Die moralische Persönlichkeit dagegen ist eine Idee. Sie bezeichnet das noumenale Subject des Sittengesetzes, das den Allgemeinwillen vernünftiger Wesen, somit auch der Menschheit ausdrückt. Wesentlichste Merkmale sind Freiheit und Unabhängigkeit von dem Naturmechanismus und Zugehörigkeit zu einer intelligibeln Ordnung der Dinge, zu einem Reich der Zwecke. Sie ist Endzweck und hat daher absoluten Werth. Insofern sie Zweckidee ist, erhält sie praktische Bedeutung als regulative Maxime durch das Pflichtgebot:“ „III. Schlussbemerkungen:“ — **Zahlfleisch, Die Polemik des Simplicios** (Coroll. p. 601—645 des Commentars ed. Diels) **gegen Aristoteles' Physik Δ 1—5 über den Raum. S. 85. — P. Tannery, Une lettre de Reneri à Mersenne. S. 110. — L. Stein, Die Socialphilosophie im Zeitalter der Renaissance. S. 157.** An die Schwelle der socialphilosophischen Litteratur der Renaissance ist Dante's *De Monarchia* zu setzen; so verlangt es die von ihm selbst verkündete Originalität seiner socialphilosophischen Schriftstellerei, sowie der Umstand, dass seine Werke schon die charakteristische Eigenart der Renaissance: Wiederentdeckung der menschlichen Individualität, an sich tragen. Hat die Renaissance den Bruch des Feudalstaates herbeigeführt und die Alleinherrschaft des römischen Kaiserthums wie der Kirche zertrümmert, so hat Dante nur die erste Hälfte dieser Aufgabe zu lösen unternommen. Marsilius von Padua begründet die Lehre von der Volkssouveränetät. Bei Wilh. Occam findet sich bereits der ganze Apparat des Naturrechts und der Vertragslehre. Auch Nik. Cusanus arbeitet dem

modernen Staatsbegriff in seiner „*Concordantia catholica*“ mächtig vor. Doch sind die Arbeiten des ausgehenden Mittelalters zwar Rudimente einer Staatsphilosophie, hingegen nur dürftige Ansätze zu einer Socialphilosophie. Eine solche wird erst möglich, als mit der ungehemmten Entfaltung der geistigen Persönlichkeit die Vorbedingungen zur Bildung einer „Gesellschaft“ gegeben waren. In dem socialphilosophischen Grundwerk der Renaissance, den *Νόμοι* des Gemistos Plethon, liegt der erste Entwurf einer socialen Reform grossen Stiles vor, von den Historikern der Rechts- und Staatsphilosophie noch gar nicht herangezogen, auch weniger bedeutend durch Kühnheit und Consequenz des Gedankenganges, als durch den mächtigen Einfluss der Persönlichkeit Plethon's auf Humanismus und Renaissance (in Valla, Guicciardini, Macchiavelli, Bodin). — **K. Praechter, Krantor u. Ps.-Archytas. S. 186. — Zahlfleisch, Die Polemik des Simplicius gegen Alexander und Andere in dem Commentar des ersteren zu der Aristotelischen Schrift „de coelo“ S. 191. — H. Diels, Ueber Anaximanders Kosmos. S. 228.** Das kosmische System A.'s nach Aristoteles und Theophrast's Excerpten aus den *Φυσικῶν δόξαι*. — **C. Güttler, Gassend oder Gassendi? S. 238.** Die letztere Schreibweise verdient den Vorzug. — **Miscellen** von M. Grünwald. S. 116. — **Jahresberichte:** Cl. Bäumker, Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter 1891—1896. S. 127, 247. — W. Windelband (u. P. Hensel), Deutsche Litteratur der letzten Jahre über vorkantische neuere Philosophie. S. 290. — Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. S. 152, 313.

5] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1898.

15. Bd., 3. Heft. J. Cohn, Experimentelle Untersuchungen über das Zusammenwirken des akustisch-motorischen und visuellen Gedächtnisses. S. 161. Ein Buchstabe kann als gehörter Laut, oder als Sprachbewegung oder als geschriebene Form im Gedächtniss behalten werden. Bei dem einen Menschen ist mehr das eine, bei dem anderen mehr das andere Gedächtniss entwickelt. Diese verschiedenen Gedächtnisse wirken auch zusammen und bedingen so die grossen Verschiedenheiten des Erinnerungsvermögens. Versuche mit Buchstaben ergeben: „1. Ein wesentlich mit akustisch-motorischen Bildern arbeitendes Gedächtniss wird durch Störungen akustisch-motorischer Art stärker beeinträchtigt, als ein hauptsächlich visuell verfahrendes. 2. Bei akustisch-motorischen Störungen tritt, wo die Anlage dies nur irgendwie möglich macht, das visuelle Gedächtniss helfend ein. — **H. Münsterberg, Die**

verschobene Schachfigur. S. 184. Werden zwei einander benachbarte Schachbrettquadrate um ein halbes Quadrat in verticaler Richtung verschoben, so erscheint die Trennungslinie nicht mehr genau vertical, sondern schräg geneigt, und zwar oben nach rechts, wenn die weissen Quadrate der rechten Seite um ein halbes Quadrat tiefer stehen als die weissen der linken Seite, dagegen oben nach links, wenn die weissen rechts höher stehen als die weissen links. Vf. hält seine Erklärung dieser optischen Täuschung durch Irradiation gegen Lipps und Heymans fest. — **A. Meinong und St. Witasek, Zur experimentellen Bestimmung der Tonverschmelzungsgrade. S. 189.** Es ergeben sich manche Abweichungen von den Resultaten Faist's und Stumpf's. Die Abstufung der Verschmelzung innerhalb einer Octav wäre: Octav, Quint, Quart, grosse Sext, grosse Terz, kleine Terz, kleine Sext, Triton usw. Ueber die Octav hinaus: Duodecim, Doppeloctav, grosse Decim usw. Nämlich die Behauptung St.'s, dass die Intervalle über die Octav hinaus dieselben Verschmelzungsstufen darbieten wie innerhalb derselben, bestätigte sich in keinem Falle. Mit Bezugnahme auf Ebbinghaus[1]), der gegen Helmholtz annimmt, „dass sich in jeder Zelle des Schneckennerven im Laufe der Zeit nicht nur eine starke Gewöhnung an die Eigenperiode ihres Resonators ausbilden muss, sondern daneben auch noch eine ziemlich starke Gewöhnung an doppelt so schnelle oder dreimal so schnelle Schwingungen", gibt er zwei Gründe der grösseren Verschmelzbarkeit zweier Töne an: „*a)* je näher ihnen der Klang steht, auf den sie als Partialtöne bezogen werden können, *b)* je grösserer Zahlenwerth dem Verhältniss ihrer Schwingungszahlen zukommt." Thatsächlich konnten 11 Verschmelzungsstufen diesem Schema und damit der Ebbinghaus'schen Theorie subsumirt werden. — **L. Hofbauer, Ueber die Ursachen der Differenzen zwischen wirklicher und scheinbarer Körpergrösse. S. 206.** Manche Menschen machen den Eindruck bedeutenderer Grösse als sie wirklich nach Ausweis der Messung haben, andere erscheinen verhältnissmässig klein. Bei näherer Prüfung ergibt sich, dass ersteres von einem Uebergewicht der unteren Gliedmassen gegenüber der Länge des Rumpfes, letzteres von dem Zurücktreten derselben herrührt. Dies beruht auf einer optischen Täuschung, wie man durch geometrische Figuren nachweisen kann. „Auf ein schmales hohes Rechteck wird ein breites Parallelogramm aufgesetzt. In nicht zu geringer Entfernung davon wird ein zweites schmales Rechteck gezeichnet, welches zwar gleiche Breite hat wie das der ersten Figur, jedoch inbezug auf seine Höhe gegen dasselbe bedeutend zurücksteht. Auf dieses wird nun ein Parallelogramm aufgesetzt, welches genau ebenso breit ist wie das der ersten Figur, jedoch um soviel an Höhe das letztere übertrifft, als das schmale Rechteck, auf welchem es basirt, hinter dem entsprechenden der ersten Figur zurückbleibt; dadurch wird die Gesammthöhe

[1]) Grundzüge der Psychologie. S. 318.

der beiden Zeichnungen, die nunmehr schwarz angelegt werden, vollkommen gleich. Trotzdem scheinen dieselben inbetreff ihrer Höhenausdehnung ganz beträchtlich zu differiren und zwar in der Weise, dass die Figur mit dem höheren Grundrechteck bedeutend grösser als die andere zu sein scheint." Auch durch Streckung des Halses auf Kosten des Rumpfes kann die scheinbare Grösse des Körpers vermehrt werden, was A. Dürer beim Hochwuchs anwendet, auch beim Apollo von Belvedere zu beobachten ist.

4. Heft. J. v. Kries, Ueber die Farbenblindheit der Netzhautperipherie. S. 247. „Als das überraschendste und theoretisch wichtigste Ergebniss können wir wohl das bezeichnen, dass bei farblosem Sehen am nasalen Gesichtsfeldrande das Aequivalenzverhältniss der Lichter einerseits bei hohen Intensitäten und helladaptirter Netzhaut, anderseits bei geringer Lichtstärke und Dunkeladaptation ein völlig verschiedenes ist." „Die total farbenblinden Zonen eines normalen und eines protanopischen Sehorgans sind bezüglich der Helligkeit, mit der sie verschiedene Lichter sehen, von einander völlig verschieden." „Der Unterschied des protanopischen und des deuteranopischen Sehorgans besteht in der Peripherie bis zu den grössten Excentricitäten in derselben typischen Deutlichkeit wie im Centrum." Die Hering'sche Theorie der Gegenfarben lässt sich sicher in ihrem ganzen Umfange nicht halten; „in vielen Beziehungen liegen die thatsächlichen Verhältnisse vollkommen anders, als es in jenen theoretischen Constructionen angenommen worden ist." — **C. Stumpf, Neueres über Tonverschmelzung. S. 280.** Richtet sich gegen die von den Ergebnissen des Vf.'s abweichenden Behauptungen Faist's, Külpe's, Meinong-Witasek's. In dem Hauptpunkte der Verschmelzungslehre besteht gar keine Meinungsverschiedenheit; dieser ist die Abstufung der Verschmelzung für Octave, Quinte, Terz: dass der Grad der Verschmelzung von den Schwingungsverhältnissen abhänge, hatte Stumpf nur als approximativen Leitfaden angesehen. Vf. bestreitet die Einwände F.'s, M.'s, W.'s gegen die von ihm behauptete Unabhängigkeit der Verschmelzung von der Intensität der Theiltöne. Die Unterscheidbarkeit der letzteren darf nicht mit der geringeren Innigkeit der Verschmelzung verwechselt werden. Uebrigens wird doch auch die Octave als solche d. h. der Verschmelzungsgrad erkannt, wenn auch der eine Ton minimale Stärke hat. Wird denn die Consonanz durch Verminderung der Stärke des einen Tones zur Dissonanz? Durchaus unhaltbar erscheint dem Vf. die Aufstellung Külpe's, dass durch Hinzufügung von Tönen die Verschmelzung abnehme. Auch die Behauptung von F., M., W., dass die über die Octav hinausgehenden Intervalle geringere Verschmelzungsgrade besässen, bestreitet er entschieden. „Woran erkennen wir überhaupt die Doppeloctave, wenn nicht daran, dass die beiden Töne die gleiche Verschmelzung und nur grössere Distanz haben wie bei der Octave?"

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Stimmen aus Maria-Laach.** Jahrg. 1897. Freiburg, Herder.

10. Heft. C. A. Kneller, Die Entstehung der Evangelien nach Professor A. Harnack. S. 457. A. Harnack erklärt in seiner „Geschichte der altchristlichen Litteratur bei Eusebius" die Bemühungen der Baur'schen Schule inbezug auf die Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften für „principielle Tendenzkritik!" „Wir sind", sagt er mit Bezug auf die neueste Einleitung in's »Neue Testament« von Jülicher, welche bereits als »rückläufig« bezeichnet werden kann, „in der Kritik der Quellen des ältesten Christenthums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition" (S. X). Freilich, die Glaubwürdigkeit der Wunder wird damit nicht anerkannt. Dann „warum sollen 30 bis 40 Jahre nicht ausgereicht haben, um den geschichtlichen Niederschlag inbezug auf die Werke und Thaten Jesu zu erzeugen, den wir in den synoptischen Evangelien finden?" (S. X.) Das Johannes-Evangelium freilich findet keine Gnade. Die äusseren Zeugnisse sprechen nicht gegen den apostolischen Ursprung (S. 656—675). Aber „die innere Kritik" ist entscheidend: „Der Abschnitt Joh. 21, 20—23 setzt den Tod des Jüngers, den der Herr lieb hatte, augenscheinlich voraus; anderseits kann man ihn nicht aus dem 21. Capitel herausbrechen. Dieses 21. Capitel aber zeigt keine andere Feder als die, welche die Cap. 1—20 geschrieben hat. Damit ist wiederum erwiesen, dass der Schreiber von Cap. 21 somit auch der von Cap. 1—20 nicht der Zebedaide sein kann, dessen Tod eben vorausgesetzt ist. . . . Wie man diesen Thatbestand nicht zu sehen oder in Abrede zu stellen vermag, ist mir unverständlich" (S. 675—677). — Freilich, wenn man in der Annahme der Unmöglichkeit einer Prophezeiung befangen ist, wie Harnack. Nachdem der Versuch des Reimarus das Uebernatürliche in den Evangelien zu beseitigen, nämlich die Evangelisten als Lügner zu bezeichnen, sich nicht halten konnte, versuchte es H. E. G. Paulus mit der natürlichen Erklärung: Die Evangelisten wollten gar keine Wunder berichten. Da auch dieser Versuch zu plump war, nahm D. F. Strauss zur „absichtslos dichtenden Sage" seine Zuflucht. Darum legte die Thübinger Schule Baur's einen sehr langen Zeitraum zwischen den Tod Christi und die Abfassung bezw. Redaction der Evangelien. Dagegen gibt neuestens der bedeutendste liberale Forscher und Kritiker zu, dass die Evangelien ungefähr in der Zeit entstanden sind, welche die Ueberlieferung ihnen anweist: Markus ca. 65—70, Matthäus 70—75, Lukas 78—93, Johannes zwischen 80 und 110. Aber ungefähr ebenso alt ist das Aegypter- und das Hebräer-Evangelium, auch rührt keines der vier Evangelien von einem Apostel her, speciell das Johannes-Evangelium hat

der Presbyter Johannes verfasst. Die jetzigen Evangelien enthalten spätere Zusätze. Für inspirirt wurden sie erst gegen 200 mit anderen Schriften vermischt gehalten, als Neues Testament dem Alten als gleichwerthig an die Seite gesetzt. Anfangs trugen die Evangelien gar keinen Namen; das Evangelium war noch „durch seinen Inhalt autorisirt und bedurfte keiner apostolischen Empfehlung und keines historischen Schutzes“ (I, 622). Später machte sich das Bedürfniss geltend, sie durch einen apostolischen Verfasser autorisiren zu lassen; darum schrieb man einfach darüber: „Evangelium nach Matthäus.“ Solche mit Apostelnamen versehene Evangelien verdrängten nun die anderen, so das Aegypter-Evangelium, das in der alexandrinischen Kirche Decennien lang in Gebrauch gewesen war. — Aber damit wird der alttestamentlichen Kirche eine offenbare Fälschung ohne allen Beweis vorgeworfen, und den Christen eine erbärmliche Leichtgläubigkeit in der wichtigsten Sache zugemuthet, selbst den Bischöfen, welche doch um die Echtheit und Unverfälschtheit der biblischen Urkunden so besorgt waren. Wie hätten sich die Alexandriner ihren Besitz durch einen Betrug entreissen lassen? Im ersten Jahrhundert war ohnedies eine solche Fälschung noch nicht möglich, weil ja die Zeitgenossen der Apostel noch lebten; also, wie Harnack annimmt, „in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.“ Aber auch da lebten diejenigen noch, welche das Evangelium ohne Ueberschrift gebraucht hatten. In der Mitte des 2. Jahrhunderts bezeichnet Justinus M. die Evangelien unbezweifelt als Denkwürdigkeiten der Apostel. Indes, wenn die Evangelien auch von Apostel*schülern* geschrieben wären, so thut dies ihrer Glaubwürdigkeit keinen wesentlichen Eintrag; für sie gilt mehr oder weniger dasselbe wie für die Apostel. Der grösste Theil der Evangelien soll nach Harnack unecht sein, nämlich alles, was Wunder enthält, insbesondere also die Auferstehungsgeschichte. *Warum* die Christen später diese Zusätze machten, ist nach Harnack schwer zu bestimmen; es handelt sich nicht um Verstandesgründe, sondern um *Schwärmer* und *Enthusiasten*, wie sie in den ersten Kirchen so häufig waren. — Aber haben sich denn wirklich die Tausende der besonnensten Männer durch Schwärmer betrügen lassen und sind für die Schwärmerei in den Tod gegangen zu einer Zeit, wo die historische Wahrheit so leicht constatirt werden konnte? Doch hat Harnack auch ein Verstandesmotiv: Man wollte die alttestamentlichen Prophezeiungen über den Messias in Jesus erfüllt sein lassen, darum erdichtete man die fehlenden Thatsachen. Also der förmlichste Betrug! Und diesen glaubte man und starb dafür. Auf der Auferstehung und dem Wunderleben beruht ja das ganze Christenthum, darauf stützen die Apostel ihre Predigt: sind also jene Wunder erdichtet, dann das Christenthum selbst, und die Evangelien sind dann schlechthin unecht, was doch Harnack selbst nicht zugibt. Sein einziger Grund für die Fälschung ist die aprioristische Leugnung des Uebernatürlichen. Die

Ekstatischen und Enthusiasten sollen das Uebernatürliche in die Evangelien gebracht haben; und doch lässt sich der Enthusiasmus nur auf Grund des Uebernatürlichen im Leben Jesu begreifen. Die Ekstatiker machen nicht den Offenbarungsinhalt, sondern setzen ihn voraus, schauen ihn sinnlich. Neben der Ekstase kann recht scharfer Verstand bestehen wie beim hl. Paulus, der hl. Theresia. Paulus weist die extravaganten Schwärmer auf diesem Gebiete in ihre Schranken. Harnack wendet die sogen. Visionshypothese auf die zweite christliche Generation an, wo sie noch absurder erscheint. — **J. Dahlmann, Buddhismus und ethische Cultur. S. 505.** Beide Begriffe scheinen einander zu widersprechen und doch sind sie einander sehr verwandt. Wie der Buddhismus entgegen dem Schulgezänke der brahmanischen Secten Erlösung durch reine Sittlichkeit bringen will, so auch die „Ethische Cultur." Die religiösen Streitigkeiten entzweien nur: „da entbrennt die Leidenschaft und lodert die Flamme auf; und wenn sie sich auch nicht verdichtet zu lodernden Flammen des Scheiterhaufens, so glüht dann doch die Gluth des Hasses." Dagegen erstrebt die „Ethische Cultur eine harmonische Erziehung auf ethischem Gebiete, welche in innigstem Einklang mit Vernunft und Wissenschaft vorgeht."[1])

2] **Zeitschrift für katholische Theologie.** 21. Jahrg. Innsbruck, F. Rauch. 1897.

J. Müller S. J., Der Gottesbeweis aus der Bewegung. S. 644. Während dem hl. Thomas der Gottesbeweis aus der Bewegung als *manifestior via* und daher als durchaus stichhaltig erscheint, ist derselbe innerhalb der Scholastik namentlich von Suarez und Scotus beanstandet worden; andere glaubten seine Beweiskraft nur in einer bestimmten Fassung oder mit einer Ergänzung retten zu können. Indessen sieht Vf. in Anbetracht der dem Beweise zu grunde liegenden metaphysischen Ideen keinen Grund, von demselben auch in seiner allgemeinsten Fassung, wonach Bewegung so viel als Veränderung (Uebergang von der reinen Möglichkeit zur Wirklichkeit, oder von einer Wirklichkeit zu einer anderen) bedeutet, abzugehen. Der Beweis selbst setzt sich aus drei Sätzen zusammen: I. „Alles, was der Veränderung unterliegt, wird von einem anderen verändert." Nach drei Begründungen dieses Princips werden die Bedenken gegen dessen Allgemeingiltigkeit zurückgewiesen, ausführlicher die aus der Selbstbestimmung des geschöpf-

[1]) Vgl. W. Förster, Prof. und Director der Königl. Sternwarte zu Berlin, der auch die Einleitungsrede zur „Begründung einer Gesellschaft für ethische Cultur" Berlin 1892 hielt. Das ist keine neue Erfindung, Buddha hat dasselbe schon vor Jahrtausenden erstrebt, aber damit alle Cultur vernichtet.

lichen freien Willens sich ergebende Schwierigkeit. „Der freie Wille bestimmt sich ja selbst zu seinen freien Handlungen, und zwar scheint er bei dieser freien Selbstbestimmung jede andere Mitursache auszuschliessen; er scheint also bei seinen freien Acten adäquate Ursache seiner Veränderung ... zu sein!" Nach den verschiedenen Auffassungen, die man von der activen Selbstbestimmung hat, kann auf den Einwand eine vierfache Lösung gegeben werden. Die radicalste Beseitigung des Bedenkens durch die physische Prädetermination, sowie der Lösungsversuch Kleutgen's (Phil. d. Vorz. 2. Bd. 2. Aufl. S. 676) scheinen aber mit dem Begriffe der Freiheit unvereinbar zu sein. Als dritte Erklärung „kann jene betrachtet werden, welche die Mehrzahl der Molinisten von dem Zusammenwirken des freien geschöpflichen Willens mit dem göttlichen *concursus* geben. ... Als vierte Lösung kann gelten eine Erklärung des *concursus*, die von einigen älteren Molinisten gegeben wurde, in der Folgezeit aber ganz der Vergessenheit anheimfiel, bis der Fundamentalsatz derselben neuerdings von De San ... in scharfsinniger Weise vertheidigt wurde. ... Wie immer übrigens diese Schwierigkeit endgiltig gelöst werden muss, und wenn auch nicht alles Dunkel in dieser Frage verscheucht werden kann, es ist deshalb keineswegs ein Grund vorhanden, das ... mit aller Strenge erwiesene Princip zu bezweifeln. ..." II. „Aus dem Princip ... ergibt sich nothwendig, dass es einen unbewegten Beweger, d. h. eine unveränderliche Ursache aller Veränderung geben muss!" III. Dieser unbewegliche Beweger ist persönlicher Gott als subsistirende Erkenntniss, Macht, Liebe usw. IV. Folgerung gegen Schell's Gottesbegriff: Wenn es einen Widerspruch involvirt, „dass ein schon existirendes Wesen sich selbst als adäquate Ursache inbezug auf eine accidentelle Vollkommenheit verwirkliche, so ist es noch widerspruchsvoller, von einer Selbstverwirklichung Gottes inbezug auf seine eigene Existenz zu sprechen!"

3] **Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.** Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1897/98.

12. Bd., 2. Heft. G. Feldner, Der Urstoff oder die erste Materie. S. 133. I. Der Urstoff im modernen Sinne. § 1. Die Anerkennung eines Urstoffes überhaupt. § 2. Die Begriffsbestimmung des Urstoffes im modernen Sinne. — **M. Glossner, Aus Theologie und Philosophie. S. 170.** 1. P. Aertnys, Probabilismus. 2. Dr. Englert, Von der Gnade Christi. 3. Dr. Schell, Die göttliche Wahrheit des Christenthums. — **B. Dörholt, Der hl. Bonaventura und die thomistisch-molinistische Controverse. S. 229.** Befasst sich mit S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata a Fr. Ign. Jeiler O. M.

3. Heft. **M. Glossner, Aus Theologie und Philosophie. S. 261.** Besprochen werden: 4. E. Rolfes, Ueber die substantiale Form und den Begriff der Seele bei Aristoteles. 5. M. de Wulf, Études historiques sur l'esthétique de S. Thomas d'A. 6. A. Michelitsch, Atomismus, Hylemorphismus und Naturwissenschaft. 7. R. Weinmann, Wirklichkeitsstandpunkt und die Lehre von den specifischen Sinnesenergien. 8. C. Braig, Vom Denken. 9. E. Commer, Logik als Lehrbuch dargestellt. 10. J. Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant. 11. Lange, Geschichte des Materialismus. — **G. Feldner, Der Urstoff oder die erste Materie. S. 289.** § 3. Die Unmöglichkeit des Urstoffes im modernen Sinne. 1. Der Urstoff im modernen Sinne ist nicht einfach. 2. Der Urstoff im modernen Sinne ist nicht gleichartig. 3. Der Grundstoff im modernen Sinne kann nicht in einheitlicher Weise auf allen Gebieten der Naturforschung zu grunde gelegt werden. 4. Der Stoff im modernen Sinne entspricht nicht den Forderungen des philosophischen Denkens. II. Der Urstoff im Sinne des Aristoteles und der Scholastik. § 1. Der Urstoff des Aristoteles und der Scholastik. 1. Das Wesen des Urstoffes nach Arist. und der Scholastik. 2. Die Eigenschaften des Urstoffes nach Arist. und der Scholastik. § 2. Die Denkbarkeit des Urstoffes im Sinne des Aristoteles. 1. Was überhaupt denkbar ist. 2. Die Denkbarkeit des Urstoffes im Sinne des Aristoteles. — **J. L. Jansen C. ss. R., De ordine caritatis mutuae. S. 333.** — **H. Dimmler, Kritische Bemerkungen über den Begriff der sogen. „conditionate futura“ S. 369.** Die Kritik richtet sich zunächst gegen Chr. Pesch, der nach dem Vf. das blos bildliche und das existentiale Sein der *cond. fut.* nicht recht unterschieden hat.

Novitätenschau.[1]

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1897.

Zusammengestellt von

Prof. Dr. Jos. Pohle in Breslau

und

Prof. Dr. Jos. Dam. Schmitt in Fulda.

NB. Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1896 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Beato, B., S. unt. III. A.

Braig, Carl, Die Grundzüge der Philosophie. 2. Bch., S. unt. II. A.

Carus, Paul, Fundamental Problems, the Method of Philosophy. 2nd edition. gr. 8. London, Longmans. *Sh.* 6.

Collins, F. How., Epitome of the Synthetic Philosophy of Herbert Spencer. With a Preface by Herbert Spencer. 4th edition. 8. 702 p. London, Williams & Norgate. *Sh.* 21.

Cursus philosophicus in usum scholarum. Auctoribus plurib. phil. proff. in colleg. Exaeten. et Stonyhurst. Pars II., S. unt. VI.

De Maria S. J., Mich., Compendium Logicae et Metaphysicae. Romae, Forzani et Soc. 8. VIII,620 p. *Lir.* 7,50.

Gutberlet, Const., Lehrbuch der Philosophie. 3. Aufl., S. unt. V. u. VI.

Hagemann, G., Elemente der Philosophie III., S. III. A.

Kirchmann, J. H. v., Katechismus der Philosophie. 4. Aufl. Leipzig, Weber. 12. X,268 S. *M.* 3.

---

[1]) Die Herren Verfasser und Verleger philosophischer Werke sind in ihrem eigenen Interesse gebeten, an die Redaction des ‚Philos. Jahrbuch' Recensionsexemplare einzusenden. Sollte für eine ausführliche Kritik derselben in den „Recensionen und Referate" kein Raum bleiben, so werden sie unter „Novitätenschau" kurz besprochen. D. R.

Kulpe, Osw., Introduction to Philosophy. A Handbook for Students of Psychology, Logic, Ethics, Aesthetics and General Philosophy. Translated from the German by W. B. Pillsbury and E. B. Titchener. gr. 8. 266 p. London, Swan & Sonnenschein. *Sh.* 6.

Liberatore S. J., Matth., Institutiones philosophicae. Vol. I. Edit. 4. *Lir.* 3,50.

Lucatelli, G., Appunti di Filosofia elementare. I. Psicologia. Cremona, Fezzi. 250 p. *Lir.* 2,50.

Martini, Raff., Lezioni di filosofia. Firenze, tip. Salesiana. 4. X,11 p. *Lir.* 2.

Opitz, H. G., Grundriss einer Seinswissenschaft. I. Bd. Erscheinungslehre. 1. Abth. Erkenntnisslehre. Leipzig, Haacke. gr. 8. XXVII, 319 S. *M.* 7.

Penjon, A, Précis de philosophie. Paris, Delaplane.

Philosophia Lacensis, sive series institutionum philosophiae scholasticae edita a presbyteris S. J. in collegio quondam B.-M. ad Lacum . ., S. III. A. u. IV. unt. „Pesch".

Tarozzi, G., Lezioni di filosofia. Vol. 2.: Logica. Torino, Casanova. XVI,184 p. *Lir.* 2.

Torre-Isunza, R., Filosofía cristiana. Tom. 1. Prolegómenos. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra. 8. XV,383 p. *Pes.* 4,50.

*Varvello, Fr., S. unt. IV.

Wundt, Wilh., System der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVIII,689 S. *M.* 12.

B. Philosophische Zeitschriften.[1])

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Directeur: Ch. Denis. Tom. XXXV., 4—6; XXXVI., 1—6 u. XXXVII., 1—3. Paris, Roger et Chernoviz. Jährl. *Fr.* 22.

Annales des sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences, dirigé par le Dr. Dariex. Paraissant tous les deux mois. 7me année. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Archiv für Philosophie in zwei Abtheilungen, nämlich:

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann und Ed. Zeller hrsg. von L. Stein. Bd. X., 2—4; XI,1 (Neue Folge IV, 2—4; V,1). Berlin, Reimer. gr. 8. *M.* 12.

Archiv für systematische Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, Chr. Sigwart, L. Stein und Ed. Zeller hrsg. von P. Natorp. Berlin, Reimer. gr. 8.

[1]) Nur solche Zeitschriften, welche ganz oder vorwiegend philosophischen Charakter tragen, fanden im Verzeichniss Aufnahme.

Bölcseleti Folyóirat (Philosophische Blätter) Szerkeszti és kiadja Dr. Kiss. gr. 8. 4 Hefte. Budapest. *Fl.* 5.

Jahrbuch für Philosophie u. specul. Theologie. Hrsg. von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 4 Hefte pro Jahr *M.* 9.

Il nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Anno VII. 12 Hefte. Torino, Botta.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Hrsg. von H. Vaihinger. 2. Bd. Hamburg, Voss. *M.* 12.

L'année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon. 7me année: 1896. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

L'année psychologique. Publiée par A. Binet, avec la colloboration de H. Beaunis et Th. Ribot. 3e année: 1896. Paris, Reinwald. 8. *Fr.* 15.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno XIV. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois. Fondée par Fréd. Borde. Bruxelles, Manceaux. 8, *Fr.* 6.

Mind. A quaterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XXII. 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährlich *Sh.* 12.

Neue Metaphysische Rundschau. Eine unabhängige Monatsschrift für philosophische, psychologische und occulte Forschungen. Herausgeber: P. Zillmann. 1. Bd. 12 Hefte. Berlin-Zehlendorf, P. Zillmann. gr. 8. *M.* 12. (Einzelne Hefte: *M.* 1.)

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, unter Mitwirkung von J. Pohle und J. D. Schmitt hrsg. von C. Gutberlet. X. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. *M.* 9.

Philosophische Studien. Hrsg. von W. Wundt. XIII. Bd. 4 Hefte. Leipzig, Engelmann. gr. 8. *M.* 16.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. 8. London, Williams & Norgate. *Sh.* 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksakow. XXIV. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährl. *M.* 5.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series. Edited by George Stuart Fullerton and James Mc Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere fondata dal Prof. Andr. Angiulli. Anno XVI. Nuova Serie. Direttori: G. A. Collozza, E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *Lir.* 7.

Revue de métaphysique et de morale. Paraissant tous les deux mois. 5me année. Paris, Hachette & Cie. gr. 8. Le numéro: *Fr.* 2,50; un an: *Fr.* 12.

Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. 7me année. *Fr.* 10.

Revue néo-scolastique. Publiée par la Société Philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, A. Uystpruyst-Dieudonné. 4 numéros. *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger paraissant tous les mois, dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8. 2 Volumes. Jahrespreis *Fr.* 33.

Revue thomiste. Paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent. Directeur: R. P. Coconnier O. P. 5me année. Bureaux de la Revue: Faubourg St. Honoré 222, Paris. 6 numéros. *Fr.* 14.

Rivista Italiana di Filosofia fondata dal Prof. Luigi Ferri. Roma, Balbi. 8. 2 Volumi. Jahrespreis: *Lir.* 12.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Baltimore, Murray. gr. 8. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

The Monist, will be devoted to te establishment and illustration of the principles of Monism en Science, Philosophy, Religion and Sociology. Chicago, Open Court. Jährlich $ 2.

The Philosophical Review edited by J. G. Schurmann. Boston, Ginn & Co. Jährlich 6 Hefte. $ 3.

The Platonist ed. by Th. Johnson. Vol. XVIII. Osceola (Missour. U.-St.). 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze und W. Wundt herausgeg. von Rich. Avenarius. XXVI. Jahrg. Leipzig, Fues. gr. 8. ℳ 12.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgeg. von M. R. Kaufmann. (4 Hefte.) Berlin, Philos.-histor. Verlag. à Heft: ℳ 2,50.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Hrsg. von Otto Flügel und W. Rein. IV. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Begründet von J. H. Fichte und H. Ulrici, redig. von A. Krohn und R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 111 u. 112. Halle a/S., Pfeffer. gr. 8. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben von H. Ebbinghaus und Arth. König. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. Bd. VIII. 6 Hefte. ℳ 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXVII. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen.

Aristoteles, Selecta ex Organo Aristoteleo Capitula. 12. Clarendon Press. *Sh.* 3/6.

—, Ethics for English Readers, edited by St. George Stock. gr. 8. 392 p. London, Longmans. *Sh.* 7/6.

—, The Nicomachean Ethics of —. Translated by Franklin Harvey. gr. 8. Oxford, Harvey. *Sh.* 3/6.

— on Yonth and Old Age; Life and Death, and Respiration. Translated, with Introduction and Notes, by W. Ogle. gr. 8. London, Longmans. *Sh.* 7/6.

— Commentaria in A.'m graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum reg. boruss. Vol. XIV, pars 2. et Vol. XV. Berlin, Reimer. gr. 8.

Inhalt: XIV,2. Philoponus, Ioannes, In Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria. Ed. H. Vitelli. X,356 S. ℳ 10. — XV. Philoponus, Ioannes, In Aristotelis de anima libros commentaria. Ed. M. Hayduck. XIX,670 S. ℳ 27.

Bacon, Roger, The „Opus Maius". Edited with Introduction and Analythicae Table, by J. H. Bridges. 2 Vols. 8. Clarendon Press. *Sh.* 32.

Böhme, Jak., Gedanken aus übersinnlichem Leben. Ausgewählt und zusammengestellt von Louise Spies. Görlitz, Tzschaschel. gr. 8. 28 S. ℳ 0,30.

Boethius, The Consolations of Philosophy. Translated into English Prose and Verse by H. R. James. 12. 284 p. London, Elliot Stock. *Sh.* 4.

Cicero, M. Tull., Tusculanarum disputationum libri I., II., V. Hrsg. v. Em. Gschwind. Leipzig, Freitag. XXVIII,211 S. (mit 10 Abbildgn.) ℳ 1,50.

Fechner, Gust. Th., Vorschule der Aesthetik. 1. Thl. 2. Aufl. Leipzig, Breitkopf & Härtel. gr. 8. VIII,264 S. ℳ 5,50.

Fichte, Joh. Gottlieb, The Science of Ethics as Based on the Science of Knowledge. Translated by A. E. Kroeger. 8. 320 p. London, Paul & Trübner. *Sh.* 9.

Frohschammer. Briefe von und über Jac. Frohschammer. Hrsg. v. B. Münz. Leipzig, Meyer. gr. 8 VII,243 S. (m. Bildn.) ℳ 5.

Fromann's Klassiker der Philosophie. Hrsg. von R. Falckenberg. 4.-6. Bd., S. X. B. *d*) unt. Gaupp, Otto; Höffding, H.; Riehl, A.

Gundissalinus, Dom., S. X. B. *b*) unt. Bülow, G.

Hegel, G. W. F., Wisdom and Religion of a German Philosopher. Selections from the Writings of Hegel, by E. S. Haldane. gr. 8. 150 p. London, Paul & Trübner. *Sh.* 5.

Herbart, Joh. Fr., Sämmtliche Werke. In chronolog. Reihenfolge hrsg. von K. Kehrbach. 9. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. XIV,462 S. *M.* 5.

Locke, John, Gedanken über Erziehung. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von E. v. Sallwürk. 2. Aufl. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. III,310 S. *M.* 3,50.

Lucrecio Caro, T., De la naturaleza de las cosas. Traduc. por J. Marchena. Madrid, Hernando. 8. XXX,349 p. *Pes.* 3,50.

Mill, John Stuart, Early Essays of. — Selectet from the Original Sources by J. W. M. Gibbs. gr. 8. VI,423 p. London, Bell. *Sh.* 3/6.

Montaigne Mich., Essays. In's Deutsche übertr. v. Wald. Dyhrenfurth. Neue Folge. Breslau, Trewendt. 16. VII,270 S. *M.* 2.

Nietzsche, Fr., Werke. 1. Abth. 6. Bd.; 2. Abth. 3. u. 4. Bd. Leipzig, Naumann. gr. 8.

Inhalt: I,6.: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. 9. Aufl. XIII,476 S. (m. Bildn. u. 1 Fcsim.) *M.* 10. — II,3. Schriften und Entwürfe 1876 1880: Die Pflugschar. Die Sorrentiner Papiere. Der neue Umblick. Nachträge zu den „Vermischten Meinungen und Sprüchen." Nachträge zu „Der Wanderer und sein Schatten." Vorarbeiten und Nachträge zur „Morgenröthe." VII,437 S. *M.* 9. — II,4. Schriften und Entwürfe 1881 bis 1885: Die Wiederkunft des Gleichen. Nachträge zur „Fröhl. Wissenschaft." Vorarbeiten und Nachträge zu „Also sprach Zarathustra." Bruchstücke zu den Liedern Zarathustra's. Gedicht-Fragmente. Böse Weisheit: Aphorismen und Sprüche. VI,440 S. *M.* 9.

—, Also sprach Zarathustra. (Min.-Ausg.) 10. Aufl. Leipzig, Naumann. 12. 479 S. *M.* 6.

Pascal, Bl., Opuscules et Pensées. Publiés avec une introduction, des notices et des notes par L. Brunschvicg. Paris, Hachette. 32. 807 p. *Fr.* 3,50.

Pázmány, Petr. Card., Opera omnia, partim e codd. mss. partim ex ed. antiq. et castig. ed. per senat. acad. reg. Univ. Budapest., accur. colleg. prof. theol. in ead. Univ. Series latina. Tom. III. Budapest, Kilián. 4. VIII,556 p. *M.* 12.

Inhalt: Tractatus in libros Aristotelis de coelo, de generatione et corruptione atque in libros meteorum, quos e cod. msc. rec. Steph. Bognár.

Philo Alexandrinus, Opera quae supersunt. Ediderunt L. Cohn et P. Wendland. Vol. II. ed. P. Wendland. Berlin, Reimer. gr. 8. XXXIV,315 S. *M.* 9.

—, Id. Editio minor. Vol. II. recognov. P. Wendland. Berlin, Reimer. 8. XIII,306 S. *M.* 2.

Philoponus, Ioann., De opificio mundi libri VII. Recens. Gualt. Reichardt. Leipzig, Teubner. 8. XVI,342. ℳ 4.

Fasc. I. von »Scriptores sacri et profani . . . edid. semin. philos. Jenens. magistri et qui olim sodales fuere.«

—, S. auch Aristoteles. Commentaria in A'm graeca.

Plato, Opera omnia. Recensuit et commentariis instruxit Godofr. Stallbaum. Vol. VIII. sect. 2. Sophista. Ed. 2. Recens., proleg. et commentariis instruxit O. Apelt. Leipzig, Teubner. gr. 8. VIII,217 S. ℳ 5,60.

—, Phaedon. Mit Einleitung und Commentar von J. Stender. Halle, Buchh. d. Waisenh. 8. X,182 S. ℳ 1,50.

—, Phaedo. A Translation. With Test Papers, by A. E. Balgreve and C. S. Fearenside. gr. 8. 78 p. London, Clive. *Sh.* 2/6.

—, The Philebus. Edited by R. G. Bury. 8. Cambridge, University Press. *Sh.* 12/6.

—, The Republic. Edited by James Adam. 8. Cambridge, University Press. *Sh.* 4/6.

—, Ausgewählte Dialoge. Erklärt von H. Sauppe. 3. Bdchn: Gorgias. Hrsg. v. A. Gercke. Berlin, Weidmann. 8. LVI,186 S. ℳ 2,70.

Plutarchus Chaeronensis, Moralia. Recognovit G. N. Bernadakis. Vol. VII. Plutarchi fragmenta vera et spuria multis accessionibus locupletata continens. Leipzig, Teubner. 8. LVI,544 S. ℳ 4.

Rousseau, Ausgewählte Werke. (In 6 Bdn.) Uebers. v. J. H. G. Heusinger. Mit einer Einleitung von Ph. Aug. Becker. 1.-4. Bd. Stuttgart, Cotta Nachf. 8. 292, 256, 240, 386 S. à ℳ 1.

Schopenhauer, Arth., Gespräche und Selbstgespräche nach der Handschrift *εἰς ἑαυτον*. Hrsg. v. Ed. Grisebach. Berlin, Hofmann & Co. gr. 8. VII,143 S. ℳ 3.

—, On Human Nature. Essays in Ethics and Politics. Selected and translated by T. Bailey Saunders. gr. 8. 136 p. London, Swan Sonnenschein. *Sh.* 2/6.

—, Essays of —. Translated by R. Dircks. With an Introduction. gr. 8. XXXIV,224 p. London, Scott. *Sh.* 1/6.

Spencer, Herb., System der synthetischen Philosophie. IX. Bd. 2. Abth. (Schluss.) Auch unt. d. Tit.: Die Principien der Sociologie. Uebers. von B. Vetter, fortges. v. J. V. Carus. IV. Bd. 2. Abth. VII. VIII. Professionelle und kirchliche Einrichtungen. Stuttgart, Schweizerbart. gr. 8. VIII,722 S. ℳ 10.

Studien, Berner — zur Philisophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von L. Stein. 5.-9. Bd. Bern, Siebert. gr. 8. à ℳ 1,75.

Inhalt: V. Ortiz, G., Die Weltanschauung Calderons. 67 S. — VI. Mariupolsky, L., Zur Geschichte des Entwickelungsbegriffs. VIII,120 S. — VII. Rubin, S., Die Erkenntnisstheorie Maimon's in ihrem Verhältniss zu

Cartesius, Leibniz, Hume und Kant. 57 S. — VIII. Bauer, Wilh., Der ältere Pythagoreismus. Eine kritische Studie. VIII,232 S. — Berdyczewski, M. J., Ueber den Zusammenhang zwischen Ethik und Aesthetik. 57 S.

S. Thomas Aquinas, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita. Tom. IX. Roma, Propaganda. (Freiburg i. B., Herder.) Fol.

Inhalt: Secunda Secundae Summae theol. a quaest. 57 ad qu. 122. ad codd. mss. vatican. exacta cum comment. Thomae de Vio Card. Caietani O. P. cura et studio FF. eiusd. ord. XXV,494 p. Ausg. I.: ℳ 16; Ausg. II.: ℳ 12,80; Ausg. III.: ℳ 11,20.

—, Ueber die Regierung der Fürsten. *De regimine principum.* Ein Compendium der Politik. Uebers. v. Th. Scherrer-Boccard. Hrsg. u. m. Anmerkungen versehen von U. Portmann. Luzern, Räber & Co. gr. 8. 72 S. ℳ 1.

Vedic Hymns. Translated by H. Oldenberg. Part. 2, Hymns to Agni. Sacred Books of the East, Vol. 46. Clarendon Press. *Sh.* 14.

Wilhelm von Paris (Auvergne), S. X. B. *b)* unt. Bülow, G.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Abbot, Edw. A., The spirit on the Waters. The Evolution of the Divine from the Human. 8. 488 p. London, Macmillan. *Sh.* 12/6.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von B. Erdmann, S. X. B. *d)* unt. Mayer, Ed. v.,

Adams, John, The Herbartian Psychology applied to Education. gr. 8. 288 p. London, Isbister. *Sh.* 3/6.

Barzellotti, G., La filosofia nella storia della coltura. Roma.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Hrsg. v. Cl. Baeumker u. G. Frhr. v. Hertling. 2. Bd. 3. Heft, S. X. B. *b)* unt. Bülow, G.

Bender, Hedw., Philosophie, Metaphysik und Einzelforschung. Untersuchungen über das Wesen der Philosophie im allgemeinen und über die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft und ihr Verhältniss zur naturwissenschaftl. Forschung im besonderen. Leipzig, Haacke. gr. 8. 96 S. ℳ 1,80.

Berding, Frd., Philosophische Aufsätze. Hannover, Hahn. gr. 8. 62 S. ℳ 1,50.

Biedenkapp, G., Denkdummheiten. Merkworte zur geist. Selbstzucht. Leipzig, Naumann. 8. IV,174 S. ℳ 1,50.

Brasch, Mor., Wie studirt man Philosophie? Ein Wegweiser für Studirende aller Facultäten. 2. Aufl., bearb. von H. Zimmer. Leipzig, Rossberg. 8. 61 S. ℳ 1.

Büchner, Ludw., Am Sterbelager des Jahrhunderts. Blicke eines freien Denkers aus der Zeit in die Zeit. Giessen, Roth. gr. 8. III,372 S. ℳ 5.

Bullinger, Ant., Meine Schrift: „Das Christenthum im Lichte der deutschen Philosophie" vertheidigt nach rechts und links. Mit einem offenen Brief an Prof. Dr. Fr. Michaelis vom Jahre 1885 und einem Vorwort gegen Prof. Dr. Ed. Zeller. München, Ackermann. gr. 8. 58 S. *M.* 1.

—, Phantasterei oder Schwindel? Frage an den Neuscholastiker Dr. M. Glossner betreffend seine Kritik der von mir vertretenen Philosophie. München, Ackermann. gr. 8. 28 S. *M.* 0,40.

Clodd, Edw., Pioneers of Evolution: From Thales to Huxley. With an intermediate Chapter on the Causes of the Arrest of the Movement. 8. 262 p. London, Richards. *Sh.* 5.

Congress. Dritter internationaler — für Psychologie in München vom 4.—7. Aug. 1896. München, Lehmann. gr. 8. XLIV,490 S. *M.* 10.

De Laveleye, E., Essais et études. 3me serie (1883—92). Paris, Alcan. 8. VIII,418 p. *Fr.* 1,50.

Dennert, E., Die Religion der Naturforscher. Wider eine Lüge des materialist. Socialismus. 3. Aufl. Breslau. 8. 48 S. *M.* 0,20.

De Sarlo, F., Saggi di Filosofia II. Torino, Clausen. 8. IV,264 p. *Lir.* 3,50.

De Strada, J., Ultimum organon. Constitution scientifique de la méthode générale. 2 vol. Paris, Alcan. 387, 484 p.

Dewe, J. A., New Thoughts on Current Subjects: scientific, social, philosophical. gr. 8. 230 p. London, Elliot Stock. *Sh.* 5.

Diner-Dénes, Jos., Vergangenheit und Zukunft. Studien und Eindrücke. Berlin, Fischer. gr. 8. 190 S. *M.* 3.

Drescher, Fr., Werden. Sein. Vergehen. Zur Grundlegung der Philosophie auf naturwissenschaftl. Basis. Giessen, Ricker. gr. 8. VII,104 S. (m. 17 Abbildgn.) *M.* 2,50.

Duboc, Jul., Anti-Nietzsche. Dresden, Henkler. gr. 8. 47 S. *M.* 1.

—, Das Ich und die Uebrigen. (Für und wider M. Stirner.) Ein Beitrag zur Philosophie des Fortschritts. Leipzig, Wigand. gr. 8. 60 S. *M.* 1.

Ego, Frd., Kritik der exacten Forschung. Leiden, Brill. gr. 8. VII,81 S. *M.* 1,50.

Eisler, Rud., Einführung in die Philosophie. Eine Uebersicht der Grundprobleme der Philosophie und ihrer wichtigsten Lösungsversuche. Leipzig, Schnurpfeil. 16. 160 S. *M.* 0,60.

Engel, Leop., Das Thal der Glücklichen oder der Weg zur Wahrheit. Neu hrsg. von C. F. L. Bitterfeld, Baumann. 8. IV,66 S. *M.* 0,50.

Fugger-Glött S. J., Herm. Jos., Kreuzfahrer-Blätter. 3. Bdchn: Natur und Gnade im Leben und Sterben. Mainz, Kirchheim. 12. XVI, 278 S. *M.* 4.

Ganser, Ant., Das Weltprincip und die transscendentale Logik. Leipzig, Friedrich. gr. 8. VII,156 S. *M.* 3.

Gedanken eines arbeitslosen Philosophen. München, Ernst. 8. V,70 S. *M.* 0,60.

Gizycki, Paul v., Vom Baume der Erkenntniss. Fragmente zur Ethik und Psychologie aus der Weltlitteratur. II. Das Weib. Berlin, Dümmler. gr. 8. X,775 S. *M.* 7,50.

Gordon, G. A., Immortality and the New Theodicy. gr. 8. 140 p. Boston, Hougthon & Mifflin. *Sh.* 5.

Groot O. P., J. V. de, Leo XIII. und der hl. Thomas von Aqu. Uebers. von B. J. Fuss. Regensburg, Nat.-Verl.-Anst. gr. 8. 67 S. *M.* 1.

Haeckel, E., Le monisme, lien entre la religion et la science. Profession de foi d'un naturaliste. Préface et traduct. de G. Vacher de Lapouge. Paris, Schleicher. 8. *Fr.* 2.

Harrison, C. G., Das transscendentale Weltenall. 6 Vorträge über Geheimwissen, Theosophie und den katholischen Glauben. Aus dem Engl. von C. Graf zu Leiningen-Billigheim. München, Ackermann. gr. 8. 131 S. *M.* 5.

Hartmann, Osw. Osk., Das Problem der Homosexualität im Lichte der Schopenhauer'schen Philosophie. Leipzig, Spohr. gr. 8. 27 S. *M.* 1.

Hartung, John Fr., Seele, Kunst und Leben. München, Buchholz. gr. 8. 49 S. *M.* 1,20.

Hasert, Const., Antworten der Vernunft auf die Fragen: Wozu Religion, Gebet und Kirche? 2. Aufl. Graz, Moser. gr. 8. IV,99 S. *M.* 0,90.

Höfler, Al., 10 Lesestücke aus philosophischen Klassikern. Als Anhang zum Lehrbuche der philos. Propädeutik unter Mitwirkung von Al. Meinong hrsg. 2. Aufl. Wien u. Prag, Tempsky. gr. 8. 40 S. *M.* 1.

Hoppe, R., Die Elementarfragen der Philosophie nach Widerlegung eingewurzelter Vorurtheile. Berlin, Winckelmann & Söhne. gr. 8. 92 S. *M.* 1,60.

Jaesche, Em., Die Grundzüge einer allgemeinen Weltanschauung. Leipzig, Wigand. gr. 8. IV,102 S. *M.* 2.

Jörgensen, Joh., Lebenslüge und Lebenswahrheit. Aus dem Dänischen übers. von H. H.-L. Mainz, Kirchheim. 8. IV,74 S. *M.* 0,80.

Kaftan, Jul., Das Christenthum und Nietzsche's Herrenmoral. Berlin, Nauck. gr. 8. 24 S. *M.* 0,50.

Kaufmann, Karl M., Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulcralinschriften. Ein Beitrag zur monumentalen Eschatologie. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VII,85 S. *M.* 2.

Kurnig, Das Sexualleben und der Pessimismus. Leipzig, Spohr. gr. 8. IV,46 S. *M.* 1.

Lange, Fr. Alb., Einleitung und Commentar zu Schiller's philosophischen Gedichten. Aus dem Nachlass des Vf.'s hrsg. von O. E. Elissen. Bielefeld, Velhagen & Klasing. 12. XVI.94 S. *M.* 0,90.

Lorm, H., Der grundlose Optimismus. Dresden, Minden. gr. 8. X,329 S. *M.* 5.

Mac Dermott, G. M., Evolution and Revelation: being a Brief and Elementary Sketsch of Darwin's Theory, and a Short Comparison thereof with the Bible Account of Creation. 12. 112 p. London, Jarrold. *Sh.* 2.

Mantegazza, Paul, Die Kunst glücklich zu sein. Aus dem Italienischen. 2. Aufl. Jena, Costenoble. 8. 118 S. *M.* 2.

Marty, Ant., Was ist Philosophie? Prag, Calve. gr. 8. 35 S. *M.* 0,80.

Menzi, Th., Der Materialismus vor dem Richterstuhle der Wissenschaft. Den Gebildeten aller Stände dargeboten. Zürich, Schulthess. gr. 8. IV,219 S. *M.* 2,20.

Mongré, Paul, Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustra's. Leipzig, Naumann. gr. 8. VIII,379 S. *M.* 6,50.

Neltleship, Rich. Lew., Philosophical Lectures and Remains of —. Edited by A. C. Bradley and G. R. Benson. 2 Vols. gr. 8. London, Macmillan. *Sh.* 17.

Ortiz, G., S. I. C. unter Studien, Berner —.

Pallen, Condé B., The philosophy of literature. Freiburg i. B., Herder. 8. XVII,184 S. *M.* 2,50.

Parpagliolo, L., L'attuale reazione contro il materialismo. Rocca s. Casciano, Capelli. 18. 104 p.

Pesch S. J., Tilm., Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten. Weiteren Kreisen dargeboten. 3. Aufl. Freiburg i. B., Herder. 12. XI,604 S. *M.* 3,50.

Pictet, R., Étude critique du Matérialisme et du Spiritualisme par la physique expérimentale. Génève, Georg & Co. 8. XXIV,596 p. (et 2 tab.)

Podmore, Frank, Studies in Psychical Research. 8. 468 p. London, Paul & Trübner. *Sh.* 12.

Rauschenplat, Ad., Ueber den Idealismus. Hamburg, Gräfe & Sillem. 8. 29 S. *M.* 0,50.

Reich, Ed., Der Kosmos des Uebersinnlichen und die Entwickelung der Wesen. I. Thl. Spandau, Flemming. gr. 8. VIII,302 S. *M.* 5.

Romundt, Heinr., Eine Gesellschaft auf dem Lande. Unterhaltungen über Schönheit und Kunst mit besonderer Beziehung auf Kant. Leipzig, Naumann. 8. VI,124 S. *M.* 2.

Ságody, Jos. v., Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Abhandlung über diese Losungswörter des Zeitgeistes, enth.: 1. Die Glanzseiten des Lebens bei Befolgung derselben. 2. Die Schrecken bei eigennütziger Ausbeutung desselben. 3. Die hieraus erwachsenden Pflichten zur Erlangung eines wahren Glückes. Pressburg, Heckenast's Nachf. gr. 8. 16 S. *M.* 0,50.

—, Die Schöpfung, der Tod und das Wiedersehen. Sensationelle Abhandlung über die Schöpfung des Weltalls und alle Lebensgebilde. Pressburg, Heckenast's Nachf. 8. 34 S. *M.* 0,60.

Scheffler, Herm., Realität und Ideellität, ferner Naturkraft und Schöpfungskraft. Eine Ergänzung zur Theorie der Grundfesten. Im Anh.: Naturwissenschaftliche Irrthümer. Braunschweig, Wagner. gr. 8. VI,265 S. *M.* 4.

Schmidt, Ferd. Jak., Das Aergerniss der Philosophie. Eine Kantstudie. Berlin, Gärtner. 4. 29 S. *M.* 1.

Schneider, Hugo, Durch Wissen — zum Glauben. Eine Laien-Philosophie. Leipzig, Haacke. gr. 8. XII,236 S. *M.* 4,50.

Schneidewien, Max, Offener Brief an Herrn Prof. Theob. Ziegler über „antike Humanität" und über ein Internum unserer Universitätsphilosophie. Leipzig, Fischer. gr. 8. 27 S. *M.* 0,50.

Schrempf, Chr., Zur Theorie des Geisteskampfes. Erlebtes und Erdachtes. Stuttgart, Fromann. gr. 8. 56 S. *M.* 0,80.

Schulze, Ludw., Erörterungen über Begriff und Eintheilung der Bedürfnisse des Menschen. Philosophisch-ökonomische Abhandlung. Heidelberg, Hörning. gr. 8. XI,136 S. *M.* 2.

Schwalb, Carl Jos., Ethische und philosophische Betrachtungen auf empirischer Grundlage. Zürich, Stern's litt. Bullet. d. Schweiz. gr. 8. 77 S. *M.* 1,10.

Selby-Bigge, L. A., British Moralists. Being Selections from Writers of the 18th Century. gr. 8. LXX,876 p. Clarendon Press. *Sh.* 18.

Shettle, R. C., The Origin of Matter and Force, together with a Theological and Scientific Theory of Mutual Relations in the Production of all Physical and Vital Phenomena. 8. 64 p. London, Simpkin. *Sh.* 1.

Spencer, Herb., Various Fragments. 8. 164 p. London, Williams & Norgate. *Sh.* 4.

Spicker, Gid., Der Kampf zweier Weltanschauungen. Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christlichen Offenbarung. Stuttgart, Fromann. gr. 8. VIII,302 S. *M.* 5.

Spitteler, Carl, Lachende Wahrheiten. Gesammelte Essays. Florenz, Diederichs. 8. VIII,340 S. *M.* 4,20.

Stöckl, Alb., Der moderne Liberalismus und dessen atheistischer Charakter. Philos. Studie. Frankfurt a. M., Kreuer. gr. 8. 36 S. *M.* 0,50.

Stock, Otto, Lebenszweck und Lebensauffassung. Greifswald, Abel. gr. 8. V,177 S. *M.* 3,50.

Strümpell, Ludw., Vermischte Abhandlungen aus der theoretischen und praktischen Philosophie. Leipzig, Abel & Müller. gr. 8. VIII, 284 S. *M.* 5.

—, Die Unterschiede der Wahrheiten und der Irrthümer. Leipzig, Abel & Müller. gr. 8. 58 S. *M.* 1.

Svoboda, Ad., Gestalten des Glaubens. Culturgeschichtliches und Philosophisches. 2. Thl. Leipzig, Naumann. IV,385 S. *M.* 7.

Tönnies, Ferd., Der Nietzsche-Cultus. Eine Kritik. Leipzig, Reisland. 8. XII,115 S. ℳ 2.

Tolstoi, Leo, Das Ende naht. Deutsch von W. Henckel. Zürich, Henckell & Co. 8. 17 S. ℳ 0,25.

Wehofer O. P., Thom., Die geistige Bewegung im Anschluss an die Thomas-Encyklica Leo XIII. vom 4. Aug. 1879. gr. 8. 26 S. ℳ 0,30.
7. Heft der »Vorträge u. Abhandlungen« hrsg. von der »Leo-Gesellschaft«.

Weiss O. P., Alb. M., Lebensweisheit in der Tasche. 6. Aufl. Freiburg i. B., Herder. 12. XVIII,499 S. ℳ 2,80.

Wentscher, M., Ueber den Pessimismus und seine Wurzeln. Bonn, Röhrscheid & Ebbecke. 8. VIII,27 S. ℳ 0,80.

Wiese, L., Ueber geistige Heimathlosigkeit in der deutschen Gegenwart. Berlin, Wiegandt & Grieben. 8 29 S. ℳ 0,60.

Wilhelmi, I. H., Th. Carlyle und F. Nietzsche. Wie sie Gott suchten und was für einen Gott sie fanden. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. IV,88 S. ℳ 1,60.

II. Logik und Erkenntnisstheorie.

A. Lehrbücher.

Barker, Johns., A Digest of Deductive Logic for the Use of Students. gr. 8. 170 p. London, Methuen. *Sh.* 2/6.

Beato, B., S. III. A.

Braig, Carl, Vom Erkennen. Abriss der Noetik. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VIII,255 S. ℳ 3,40.
2. Bch. der »Grundzüge der Philosophie«.

Commer, Ernst, Logik, als Lehrbuch dargestellt. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XIII,345 S. ℳ 5.

De Maria S. J., Mich. S. ob. I. A.

Heilner, Rob., System der Logik im Sinne eines allgemeinen Organon der menschlichen Erkenntniss. Leipzig, Veit & Co. 8. X,58 S. ℳ 1,20.

Höfler, Al., Grundlehren der Logik. Lehrtext und Uebungen aus des Vf.'s Lehrbuch der philosoph. Propädeutik. 2. Aufl. Wien und Prag, Tempsky. gr. 8. 190 S. ℳ 2,90.

Opitz, H. G., S. ob. I. A.

Tarozzi, G., Logica, S. ob. I. A.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie.

Adamson, Edw., The Logical Copula and Qualification of the Predicate. 8. London, Nutt. *Sh.* 1.

Brochard, Vict., De l'erreur. Paris, Alcan. 8. IV,283 p. *Fr.* 5.

Brunschwigg, L., La modalité du jugement. Paris, Alcan. 8. IV, 246 p. *Fr.* 5.

Hicks, G. Daw., Die Begriffe *Phaenomenon* und *Noumenon* in ihrem Verhältniss zu einander bei Kant. Ein Beitrag zur Auslegung und Kritik der Transscendentalphilosophie. Leipzig, Engelmann. gr. 8. III,276 S. ℳ 5.

Holman, H., and Irvine, M. C. W., Questions on Logic. A Companion to Welton's „Manual of Logic." 2nd edition. gr. 8. 130 p. London, Clive. *Sh.* 2/6.

Irvine, M. C. W., S. Holman, H.

Ladd, G. F., Philosophy of Knowledge. An Inquiry into the Nature of Human Cognitive Faculty. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 18.

Milhaud, G., Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Müller, Max, Three Lectures on the Science of Language. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 3.

Pfleiderer, Edm., Zur Frage der Causalität. Eine erkenntnisstheoretische Untersuchung. Tübingen, Fues. 4. 77 S. ℳ 2,80.

Scheffler, Herm., S. ob. I. D.

Tarozzi, G., Il realismo della conoscenza e la logica. Civitanova-Marche, Natalucci. *Lir.* 1.

Viallet, C. P., Je pense, donc je suis. Introduction à la méthode cartésienne. Paris, Alcan. 18. 138 p. *Fr.* 2,50.

Wolff, Herm., Neue Kritik der reinen Vernunft. Nominalismus oder Realismus in der Philosophie. Leipzig, Haacke. gr. 8. VIII,470 S. ℳ 9.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

Beato, B., Elementos de psicología, lógica y ética. Santiago. 4. 479 p. *Pes.* 6,50.

Blows, S., The Elements of Psychology. gr. 8. 154 p. City of London Book Depôt. *Sh.* 2.

Burckardt, Ferd., Psychologische Skizzen zur Einführung in die Psychologie. 2. Aufl. 1. Lieferung. Löbau, Walde. gr. 8. 64 S. ℳ 1.

Crüger, Joh., Grundriss der Psychologie für den Unterricht und die Selbstbelehrung. 5. Aufl. Leipzig, Amelang. gr. 8. VIII,152 S. ℳ 1,80.

Drbal, Matth., Lehrbuch der empirischen Psychologie. Bearbeitet von C. S. Cornelius und O. Flügel. 6. Aufl. Wien, Braumüller gr. 8. X,306 S. ℳ 4.

Dubot, Psychologie. Tome 1. Paris, Retaux. 8. 320 p.

Ebbinghaus, Herm., Grundzüge der Psychologie. 1. Halbband. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 320 S. (m. Fig.) ℳ 6,60.

Hagemann, G., Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen, sowie zum Selbstunterrichte. 6. Aufl. Freiburg i. B., Herder, gr. 8. VIII,210 S. *M.* 2,80.

Harms, Fr., Psychologie. Aus dem handschriftl. Nachlass des Vf.'s hrsg. von H. Wiese. Leipzig, Grieben. gr. 8. XII,204 S. *M.* 3.

Höfler, Al., Psychologie. Wien u. Prag, Tempsky. gr. 8. XII,604 S. (m. 77 Holzschn.) *M.* 14,40.

Jahn, M., Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. Ein Lehr- und Handbuch. (Unter Mitwirkung von K. Heilmann.) 2. Aufl. Leipzig, Dürr'sche Buchh. gr. 8. VII,413 S. *M.* 7.

Janet, P., S. unt. VI.

Lucatelli, G., S. ob. I. A.

Pesch S. J., Tilm, Institutiones psychologicae secundum principia s. Thomae Aq. ad usum scholasticum. Pars I. Psychologiae naturalis liber alter, qui est syntheticus. (Vol. 2. totius operis.) Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XIV,421 S. *M.* 4,50.

Bildet einen Bestandtheil der »Philosophia Lacensis« (ob. I. A).

Raaf, H. de, Die Elemente der Psychologie entwickelt und auf die Pädagogik angewendet. Aus dem Holländ. von W. Rheinen. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. VI,118 S. *M.* 1,60.

Scripture, E. W., The New Psychology. XXIV,500 p. London, Scott gr. 8. *Sh.* 6.

Seligkowitz, B., Elemente der theoretischen Psychologie im Anschluss an den neueren Monismus. I. Thl. Cöthen, Thiele. gr. 8. IV, IV,40 S. *M.* 2.

Sully, James, The Teacher's Handbook of Psychology. On the Basis of „Outlines of Psychology." 4th edition.

Wundt, Wilh., Grundriss der Psychologie. 2. Aufl. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVI,392 S. *M.* 6.

—, Outlines of Psychology. Translated with the Co-operation of the Author, by C. Hubbard Judd. New York, Stechert. 8. 360 p. *Sh.* 8/6.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Baldwin, J., S. unt. IV.

Binet, A., The Psychic Life of Micro-Organisms. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 3.

Boole, Mary Everest, The Mathematical Psychology of Gratry and Boole. Translated from the Language of the Higher Calculus into that of Elementary Geometry. London, Sonnenschein. gr. 8. 116 p. *Sh.* 3.

*Capellazzi, Andr., Elementi del pensiero. Studio di psicologia e ideologia secondo la dottrina di s. Tommaso d'Aquino. Parte 1ª libro 11. Crema, Cazzamali. 16. 382 p.

Cornelius, Hans, Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Leipzig, Teubner. gr. 8. XV,445 S. *M.* 10.

Dippel, Jos., Der neuere Spiritismus, in seinem Wesen dargelegt und nach seinem Werthe geprüft. 2. Aufl. München, Abel. gr. 8. 280 S. *M.* 3,60.

Duboc, Jul., Die Psychologie der Liebe. Neue mit einem Vorwort versehene (Tit.-)Ausg. Dresden (1880), Henkler. 8. XVIII,240 S. *M.* 4.

Ebbinghaus, H., Ueber eine neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeiten. Hamburg, Voss. gr. 8. 62 S. *M.* 1.

Egger, V., La parole intérieure. 2. édit. Paris, Alcan.

Ellis, Havelock, Studies in the Psychology of Sex. Vol. I: Sexual Inversion. University Press. 8. 222 p. *Sh.* 10.

Elsenhans, Th., Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie. Ihre Tragweite und ihre Grenzen. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. VIII, 63 S. *M.* 1,50.

Gerhardi, Karl Aug., Das Wesen des Genies. Berlin, Kritik-Verlag. gr. 8. 52 S. *M.* 0,80.

Guillon, A., Les maladies de la mémoire. Essai sur les hypermnésies. Paris, Baillière. 8. 258 p.

Haase, M., Der Spiritismus. Eine Studie. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. VIII,107 S. *M.* 1,60.

Hartmann, Ed. v., Der Spiritismus. 2. Aufl. Leipzig, Haacke. gr. 8. VIII,118 S. *M.* 3.

Hellwig, Bernh., Die vier Temperamente bei Erwachsenen. Eine Anleitung zur Selbst- und Menschenkenntniss. 3. Aufl. Paderborn, Esser. 8. 99 S. *M.* 1.

Henri, Vict., Ueber die Raumwahrnehmungen des Tastsinnes. Ein Beitrag zur experimentellen Psychologie. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. XII,228 S. *M.* 7,50.

Jaeger, Joh., Wille und Willensstörungen. Eine psychologische Studie. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. 28 S. *M.* 0,40.

Jost, Ad., Die Associationsfestigkeit in ihrer Abhängigkeit von der Vertheilung der Wiederholungen. Hamburg, Voss. gr. 8. 41 S. *M.* 1.

Kothe, Herm., Katechismus der Gedächtnisskunst oder Mnemotechnik. 8. Aufl. von G. Pietsch. Leipzig, Weber. 12. VII,112 S. *M.* 1,50.

Kreibig, Jos. Cl., Die Aufmerksamkeit als Willenserscheinung. Ein monographischer Beitrag zur descriptiven Psychologie. Wien, Hölder. gr. 8. VI,95 S. *M.* 2,20.

Langwieser, Karl, Der Bewusstseinsmechanismus im Gehirne des Menschen. Wien, Deuticke. gr. 8. III,68 S. *M.* 2.

Le Dantec, F., Intelligence et volonté. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Leiningen-Billigheim, Carl Graf zu, Was ist Mystik? 2. (Umschlag-) Aufl. Leipzig (1893), Friedrich. 8. 127 S. *M.* 2.

Liebl, T. P., Seelengeheimnisse. Charakterenthüllung aus der Handschrift durch die Psychographologie. (Mit Anleitung zum Studium der Graphologie.) Augsburg, Liebl. gr. 8. 48 S. *M.* 1,50.

Lipps, Th., Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen. Leipzig, Barth. gr. 8. III, IV,424 S. (mit 183 Fig. u. 1 Tafel.) *M.* 12.

9. u. 10. Heft der »Schriften der Gesellsch. f. psychologische Forschung« (II. Sammlung.)

—, Zur Psychologie der Suggestion. Leipzig, Barth. gr. 8. 45 S. *M.* 1,20.

Mach, Ernst, Contributions to the Analysis of Sensations. Translated by C. M. Williams. Chicago, Open Court Publishing Co. gr. 8. VIII,208 p. *Sh.* 4/6.

Malapert, P., Les éléments du caractère et leur loi de combinaison. Paris, Alcan. 8. XVI,303 p. *Fr.* 5.

Manaceine, M. de, Sleep: its Physiology, Pathology, Hygiene and Psychology. London, Scott. gr. 8. 350 p. *Sh.* 3/6.

Müller, Rud., Hypnotisches Hellsehen. Fragestellung über die Möglichkeit und den Weg zu einer wissenschaftlichen Erforschung dieses Phänomens. 2. Aufl. Leipzig, Strauch. gr. 8. 86 S. *M.* 1,50.

—, Hypnotismus und objective Seelenforschung. Leipzig, Strauch. gr. 8. 40 S. *M.* 1.

Neisser, Karl, Die Entstehung der Liebe. Zur Geschichte der Seele. Wien, Konegen. gr. 8. VII,100 S. *M.* 1,70.

Nordau, Max, Psychophysiologie du génie et du talent. Paris, Alcan. 18. IV,172 p.

Ochorowicz, Jul., Magnetismus und Hypnotismus. Aus dem Poln. v. Feilgenhauer. Leipzig, Mutze. gr. 8. 138 S. *M.* 3.

Parish, Edm., Zur Kritik des telepathischen Beweismaterials. Leipzig, Barth. gr. 8. 48 S. *M.* 1,50.

Récéjac, E., Essai sur les fondements de la connaissance mystique. Paris, Alcan. 8. 306 p. *Fr.* 5.

Regnaud, Paul, Précis de Logique évolutionniste. L'entendement dans ses rapports avec le langage. Paris, Alcan. 180 p.

Rehmke, Joh., Zur Lehre vom Gemüth. Eine psychologische Untersuchung. Berlin, philosophisch-historischer Verlag. gr. 8. 122 S. *M.* 3.

Ribot, Th., L'évolution des idées générales. Paris, Alcan. 8. IV,260 p.

—, The Psychology of Emotions. London, Scott. gr. 8. XIX,476 p. *Sh.* 6.

Ruths, Inductive Untersuchungen über die Fundamentalgesetze der psychischen Phänomene. Allgemeine Einleitung: Eine neue Forschungsmethode. Darmstadt, Schlapp. gr. 8. IV,43 S. *M.* 1,20.

—, Dasselbe 1. Bd. unter dem Tit.: Experimentaluntersuchungen über Musikphantome und ein daraus erschlossenes Grundgesetz der Entstehung, der Wiedergabe und der Aufnahme von Tonwerken. Darmstadt, Schlapp. gr. 8. XX,455 S. *M.* 8.

Schütz, Ludw., Der Hypnotismus. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. III, 92 S. ℳ 1,20.

Schultz, Jul., Zur Psychologie der Axiome. Berlin, Gärtner. 4. 30 S. ℳ 1.

Schultze, Ernst, Ueber die Umwandlung willkürlicher Bewegungen in unwillkürliche. Leipzig, Freund. gr. 8. 42 S. ℳ 1,20.

Schultze, Fritz, Vergleichende Seelenkunde. 1. Bd. 2. Abth. Leipzig, Günther. gr. 8. 182 S. ℳ 3.

Stöhr, Ad., Zur Hypothese der Sehstoffe und Grundfarben. Mit 10 Zeichnungen. Wien, Deuticke. gr. 8. III,103 S. ℳ 2,50.

Tarozzi, G., Della necessità nel fatto naturale ed umano. Vol. 2. Torino, Löscher. 8. 354 p.

Tiedemann, Dietr., Beobachtungen über die Entwickelung der Seelenfähigkeiten bei Kindern. Mit Einleitung, sowie mit einem Litteraturverzeichniss zur Kinderpsychologie. Hrsg. von Chr. Ufer. Altenburg, Bonde. gr. 8. VII,56 S. ℳ 1.

Ullrich, M. W., Der Schlaf und das Traumleben — Geisteskraft und Geistesschwäche. Mit Erläuterungen durch 7 in den Text gedruckten Abbildungen. 3. Aufl. Berlin, Selbstverl. gr. 8. 52 S. ℳ 1,50.

Waldstein, Louis, The Subconscious Self and its Relation to Education and Health. London, Richards. gr. 8. 176 p. *Sh.* 3/6.

Wolff, Gust, Zur Psychologie des Erkennens. Eine biologische Studie. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 34 S. ℳ 0,60.

C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Besant, Annie, Die Zukunft, die unser wartet. Uebers. von L. Deinhard. Leipzig, Friedrich. 8. 55 S. ℳ 1.

Bosanquet, B., Psychology of the Moral Self. London, Macmillan. gr. 8. 140 p. *Sh.* 3 6.

Bourdeau, A., Le problème de la mort. Ses solutions imaginaires et la science positive. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Caspar, F. R., Die Seele des Menschen, ihr Wesen und ihre Bedeutung. Mit einer Anleitung zur Wahrnehmung des seelischen Aether-Lichtes u. 1 farb. Taf. über die Lichtformenwelt der Seele. Dresden, Strauch. 12. 51 S. ℳ 1,75.

Cremer, Herm., Ueber den Zustand nach dem Tode. Nebst einigen Andeutungen über das Kindersterben. 5. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann. 8. 108 S. ℳ 1.

De Craene, G., De la spiritualité de l'âme. Tome 1. Louvain, Uystpruyst. 12.

Drews, Arth., S. unt. VI.

Drummond, Henry, Das Naturgesetz in der Geisteswelt. Nach der neuesten Aufl. des engl. Originals (103. Taus.). Neu übersetzt von

J. Sutter. 8. u. 9. Taus. Bielefeld, Velhagen & Klasing. 8. XXIV, 374 S. ℳ 4,50.

Edmonds, R., Gibt es ein Leben nach dem Tode? Aus dem Amerik.-Engl. übers. und nebst einem Vorwort hrsg. von W. Besser. 4. Aufl. Leipzig, Besser. gr. 8. 26 S. ℳ 0,20.

Ehrdel, Fr., Geheime Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele. Nürnberg, Korn. gr. 8. 47 S. ℳ 1.

Erhardt, Fr., Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Eine Theorie des psycho-physischen Parallelismus. Leipzig, Reisland. gr. 8. V,163 S. ℳ 3,60.

Farges, Alb., Il cervello, l'anima e le facoltà. Versione italiana sulla 4ta ediz. francese coll' aggiunta di tavole anatomiche fatta da S. Monaci. Siena, tip. s. Bernardino. 8. XVI,400 p. *Lir.* 4.

Gardair, J., La philosophie de s. Thomas: La nature humaine. Paris, Lethielleux. 16. 416 p. *Fr.* 3,50.

Hellenbach, L. B., Geburt und Tod als Wechsel der Anschauungsform oder die Doppel-Natur des Menschen. 2. Aufl. Leipzig, Mutze. gr. 8. VIII,325 S. ℳ 6.

Höfler, Al., Die metaphysischen Theorien von den Beziehungen zwischen Leib und Seele. Einige Fragen an die Monisten. Wien und Prag, Tempsky. gr. 8. 24 S. ℳ 0,40.

Kaufmann, Carl M., S. ob. I. D.

Kleekamm, J., Die menschliche Seele, ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit. Heiligenstadt, Cordier. gr. 8. 21 S. ℳ 0,50.

Mensch, Was ist der —? Was ist sein Ziel. Von **. Berlin, Deubner. 8. 38 S. ℳ 0,60.

Müller, Rud., Naturwissenschaftliche Seelenforschung. I. Das Veränderungsgesetz. Leipzig, Strauch. gr. 8. VIII,168 S. ℳ 5.

Piat, C., La personne humaine. Paris, Alcan. 8. IV,404 p. *Fr.* 7,50.

Préaubert, E., La vie, mode de mouvement. Essai d'une théorie physique des phénomènes vitaux. Paris, Alcan. 310 p. *Fr.* 5.

Schmidt, Eug., Zum Begriff und Sitz der Seele. Mit einem Nachtrag zu Giord. Bruno's Philosophie. Freiburg i. B., Wagner. gr. 8. 35 S. ℳ 1.

Schmöle, Chr., Unvergänglichkeit und Freiheit der Individualität. Ein zwingender Beweis für die seelische und körperliche Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode und die Existenz eines unser gesammtes Dasein beherrschenden Naturgesetzes der Freiheit auf Grund der Erkenntniss des Zeitbegriffes. Frankfurt a. M., Gebr. Knauer. gr. 8. 33 S. ℳ 2.

Sill, Ern. R., What happens at Death, and What is onr Condition after Death? 3d edition. London, Skeffington. gr. 8. 52 p. *Sh.* 1/6.

Walther, Mor., Die wahre Natur des Menschen. Leipzig, Thomas. gr. 8. V,48 S. ℳ 0,60.

Wundt, Wilh., Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele. 3. Aufl. Hamburg, Voss. gr. 8. XII,519 S. (mit Fig.) *M.* 12.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Arnaiz, R., Los grandes problemas filosófico-naturales. Nuevas teorías cuya veracidad se demuestra con argumentos rigurosamente lógicos y científicos. S. Sebastián, Baroja. 4. 26 p. *Pes.* 1,25.

Bettex, F., Natur und Gesetz. 2. Aufl. Bielefeld, Velhagen & Klasing. 8. 461 S. *M.* 5.

Bullón Fernandez, E., Ensayos de crítica filosófica. El alma de los brutos ante los filósofos españoles. Madrid, Hernández. 12. 120 p. *Pes.* 1,25.

Danmar, W., Die Schwere, ihr Wesen und Gesetz. Isaak Newton's Irrthum. Das Wesen des Stoffs und das Gesetz der Natur. Begründung der wissenschaftlichen Metaphysik. Zürich, Verl.-Magaz. gr. 8. VII,128 S. (m. 21 Fig.) *M.* 3.

*Farges, Alb., La vita e l'evoluzione della specie con una tesi sull' evoluzione estesa al corpo dell' uomo. Versione italiana sulla 4ta ediz. franc. di B. Elena. Torino, tip. Salesiana. 8. 224 p. *Lir.* 3,25.

Flügel, O., Das Seelenleben der Thiere. 3. Aufl. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. IV,176 S. *M.* 2,40.

Generazione spontanea. La vera dottrina di s. Agostino, di s. Tommaso e del P. Suarez contra la g. sp. primitiva. Roma, Befani. 16. IV,64 p. *Lir.* 1.

Graham, Dunc., Is Natural Selection the Creator of Species? London, Digby and Long. 8. XVIII,303 p. *Sh.* 6.

Haeckel, Ernst, Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwickelungslehre im allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im besondern. 9. Aufl. 2 Thle. Berlin, Reimer. gr. 8. LXII,831 S. *M.* 12.

Löwenthal, Ed., System und Geschichte des Naturalismus oder die Wahrheit über die Entstehung der Weltkörper und ihrer Lebewesen. 6. Aufl. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. VI,112 S. *M.* 3.

Marshall, A. M., Biological Lectures and Addresses. Edited by C. F. Marshall. London, Nutt. gr. 8. 372 p. *Sh.* 3/6.

—, Lectures on the Darwinian Theory. Edited by C. F. Marshall. With 37 Illustrations. London, Nutt. 8. 256 p. *Sh.* 3/6.

Meyer, Wilh., Die Entstehung der Erde und des Irdischen. Betrachtungen und Studien in den diesseitigen Grenzgebieten unserer Naturerkenntniss. 3. Aufl. Berlin, Allg. Verein für deutsche Litteratur. gr. 8. XII,427 S. (m. 2 Tfln.) *M.* 6.

Michelitsch, Ant., Atomismus, Hylemorphismus u. Naturwissenschaft. Naturwissenschaftl.-philosoph. Untersuchungen. Graz, Styria. gr. 8. VII,104 S. *M.* 1,60.

Million, F., La clef de la Philosophie scolastique. Étude sur la composition substantielle des corps d'après s. Thomas d'Aq. Paris, Delhomme & Briguet. *Fr.* 2,50.

Neumann, Em., Der Urgrund des Daseins oder die Abstimmung des Absoluten. Ein auf logischem und mathematischem Grunde gestützte Naturbetrachtung. Leipzig, Gressner & Schramm. gr. 8. III,556 S. *M.* 5.

Pearson, Karl, The Chances of Death, and other Studies in Evolution. With Illustrations. 2 Vols. London, Arnold. 8. *Sh.* 25.

Pesch S. J., Tilm., Institutiones philosophiae naturalis secundum principia s. Thomae Aq., ad usum scholasticum. 2 Voll. Edit. II. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XXVIII,444; XIX,406 S. *M.* 10.

Bildet einen Bestandtheil der »Philosophia Lacensis« (ob. I. A.).

Romanes, George J., Darwin and After Darwin. An exposition of the Darwinian Theory and a Discussion of Post-Darwinian Questions. Vol. III. Post-Darwinian Questions, Isolation and Physiological Selection. London, Longmans. gr. 8. 192 p. *Sh.* 5.

—, Darwin und nach Darwin. Eine Darstellung der Darwin'schen Theorie und Erörterung darwinistischer Streitfragen. 3. (Schluss-)Bd.: Darwinistische Streitfragen. Isolation und physiologische Auslese. Aus dem Engl. von B. Nöldeke. Leipzig, Engelmann. 8. VII,212 S. *M.* 3.

Rudolph, H., Die Constitution der Materie und der Zusammenhang zwischen ponderabler und imponderabler Materie. Berlin, Friedländer & Sohn. gr. 8. 33 S. (mit Fig.) *M.* 1.

Scheffler, H., S. ob. I. D.

Smyth, Newm., The Place of Death in Evolution. London, Fisher Unwin. gr. 8. 242 p. *Sh.* 5.

Stöhr, Ad., Letzte Lebenseinheiten — und ihr Verband in einem Keimplasma. Vom philosoph. Standpunkte besprochen. Wien, Deuticke. gr. 8. 208 S. *M.* 5.

Turner, A., Die Kraft und Materie im Raume. Grundlage einer neuen Schöpfungstheorie. 5. Aufl. Leipzig, Thomas. gr. 8. XXIV,407 S. (m. 20 Tfln.)

*Varvello, Fr., Praelectiones Cosmologiae, Pneumatologiae et Theologiae naturalis. Aug. Taurin., Officin. Salesiana. 16. 396 p.

Wasmann S. J., Erich, Instinct und Intelligenz im Thierreich. Ein kritischer Beitrag zur modernen Thierpsychologie. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VIII,94 S. *M.* 1,30.

69. Ergänzungsheft zu den »Stimmen aus Maria-Laach«.

Wasmann S. J., Erich, Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Thiere. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VII, 122 S. *M.* 1,60.

70. Ergänzungsheft zu den »Stimmen aus Maria-Laach«.

Wilson, E. B., Cell in Development and Inheritance. London, Macmillan. 8. *Sh.* 14.

Wundt, Wilh., S. ob. III. C.

Baldwin, Jam. M., Die Entwickelung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse (Methoden und Verfahren). Unter Mitwirkung des Autors nach der 3. engl. Aufl. übers. von Arn. E. Ortmann. Nebst einem Vorwort von Th. Ziehen. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. XV, 470 S. (m. 17 Fig. u. 10 Tab.) *M.* 8.

—, Le developpement mental chez l'enfant et dans la race. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Bettex, F., Mann und Weib. Bielefeld, Velhagen & Klasing. 8. III, 188 S. *M.* 2.

Ehrenreich, Paul, Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens, vornehmlich der Staaten Matta-Grosso, Goaz und Amazonas (Purus-Gebiet). Nach eigenen Aufnahmen und Beobachtungen in den Jahren 1887—1889. Braunschweig, Vieweg & Sohn. gr. 4. VIII,167 S. (m. 96 Fig. u. 39 Tfln.) *M.* 25.

Keane, A. H., Ethnology. In two Parts: I. Fundamental Ethnical Problems; II. The Primary Ethnical Groups. 2nd edition revised.

Kohlbrugge, J. H. F., Der Atavismus. I.: Der Atavismus und die Descendenzlehre. II.: Der Atavismus und die Morphologie des Menschen. Utrecht, Scrinerius. gr. 8. 31 S. *M.* 1.

Letourneau, Ch., L'évolution de l'esclavage dans les diverses races humaines. Paris, Vigot. 8. XXXI,538 p. *Fr.* 9.

Lourbet, J., La femme devant la science contemporaine. Paris, Alcan. 18.

Marowsky, Alex., Das Rhinoceros der Diluvialzeit Mährens als Jagdthier des paläolithischen Menschen. Wien. (Brünn, Winiker.) gr. 4. 8 S. (m. 1 Taf.) *M.* 1.

Moigno, Fr. M., L'uomo secondo la rivelazione e secondo la scienza. Estratto dall' opera „Gli splendori della fede“ Traduz. ital. di A. Piochi. Siena, Biblioteca del Clero. 8. 440 p. *Lir.* 4.

Padberg, Alex. v., Weib und Mann. Versuche über Entstehung, Wesen und Werth. Berlin, Duncker. gr. 8. XI,287 S. *M.* 3.

Ploss, H., Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Anthropologische Studien. 5. Aufl. Nach dem Tode des Vf.'s bearb. u. herausg. von von M. Bartels. 2 Bde. Leipzig, Grieben. gr. 8. X,710; VIII,711 S. (m. 11 lith. Tafeln u. 420 Abbldgen. im Text) *M.* 26.

Schiattarella, R., Che cosa è l'antropologia scientifica. Roma.

Seth, Andr., Man's Place in the Cosmos, and other Essays. London, Blackwood. gr. 8. 318 p. *Sh.* 7/6.

Simcox, E. J., Primitive Civilizations, or Outlines of the History of Ownership in Archaic Communities. 2 Vols. London, Swan Sonnenschein. 8. *Sh.* 21.

Tuccimei, Gius., La teoria dell' evoluzione e il problema dell' origine umana. 2. ed. Roma, Cuggiani. 8. 54 p. *Lir.* 1,50.

V. Theodicee.

Abbot, Lym., The Theology of an Evolutionist. London, Clarke. 12. 202 p. *Sh.* 5.

Allen, Grant, The Evolution of the Idea of God. An Enquiry into the Origins of Religion. London, Richards. 8. 460 p. *Sh.* 20.

Canz, W., Gibt es einen lebendigen Gott? 1. Bd. Mannheim, Haas. 8. 303 S. *M.* 3,50.

Gott, Wer ist —? Gedanken für Denkende. Von **. Leipzig, Thom. gr. 8. VIII,44 S. *M.* 1,20.

Gutberlet, Const., Die Theodicee. 3. Aufl. Münster, Theissing. gr. 8. XIV,279; 11 S. *M.* 3.

Henslow, George, The Argument of Adaptation, or Natural Theology, reconsidered. London, Stoneman. gr. 8. 64 p. *Sh.* 1.

Hewitt, J. Dudley R., Creation with Development, or Evolution. London, Paul & Trübner. gr. 8. 212 p. *Sh.* 6.

Howard, William W., The Evolution of the Universe. Being the Epic of Creation in Prose, showing that Theism only can afford a Solution of the Problem of Existence. With Special Reference to the Views of Descartes, Spinoza, Kant, Herbert Spencer, Charles Darwin and Others. London, Nisbet. 8. XIX,719 p. *Sh.* 12/6.

Otten, Al., Apologie des göttlichen Selbstbewusstseins. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. hch. 4. IV,91 S. *M.* 1,60.

Petronievics, Branisl., Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten. Versuch einer Neubegründung mit besonderer Rücksicht auf das erkenntnisstheoretische Grundproblem. Leipzig, Haacke. gr. 8. 29 S. *M.* 0,75.

Seth, Andr., Two Lectures on Theism. London, Blachwood. gr. 8. 68 p. *Sh.* 2/6.

*Varvello, Fr., S. ob. IV.

Wenley, R. M., Contemporary Theology and Theism. Edinburgh, Clark. gr. 8. 214 p. *Sh.* 4/6.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Bender, Hedw., S. ob. I. D.

Bilharz, Alf., Metaphysik als Lehre vom Vorbewussten. 1. Bd., enth. den analytischen Theil und vom synthetischen Theil die Beziehungen der Metaphysik zur Erkenntnisstheorie und Logik und zu den mathematisch-physikalischen Wissenschaften. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. X,430 S. ℳ 6.

Blondeau, Cyr., L'absolu et sa loi constitutive. Paris, Alcan. 8. XXVI,351 p. *Fr.* 6.

Bradley, F. H., Appearance and Reality. A Metaphysical Essay. 2nd edition. London, Swan Sonnenschein. 8. 652 p. *Sh.* 12.

De Maria S. J., Mich., S. ob. I. A.

Drescher, Ad., S. ob. I. D.

Drews, Arth., Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Eine Einführung in die speculative Philosophie. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. XVI,322 S. ℳ 8.

Frick S. J., Carol., Ontologia sive metaphysica generalis. Edit. 2da. Freiburg i. B., Herder. 8. X,210 S. ℳ 2.

2. Bd. des »Cursus philosophicus« (ob. I. A.).

Gutberlet, Const., Allgemeine Metaphysik. 3. Aufl. Münster, Theissing. gr. 8. XV,279 S. ℳ 3.

Janet, P., Principes de métaphysique et de psychologie. 2 vol. Paris, Delagrave. 8. *Fr.* 15.

[Kesselmeyer, Paul Aug.] Der ewige, allgegenwärtige und vollkommene Stoff, der einzig mögliche Urgrund alles Seins und Daseins. Von einem freien Wandersmann durch die Gebiete menschlichen Wissens, Denkens und Forschens. 4. (Schluss-) Bd. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VI,374 S. ℳ 4,50.

Pfleiderer, Edm., S. ob. II. B.

Rülf, J., Wissenschaft des Einheitsgedankens. System einer neuen Metaphysik. 2. Abth. 2. Bch.: Wissenschaft der Geisteseinheit (Pneumato-Monismus — Metaphysik IV. Thl.). Leipzig, Haacke. gr. 8. XIX, 385 S. ℳ 8.

Stoff, Der ewige usw., S. Kesselmeyer, Paul Aug.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Achelis, Th., Ethnologie und Ethik. (1.—4. Tausend.) Berlin, Kritik-Verlag. gr. 8. 12 S. ℳ 0,50.

Beato, B., S. ob. III. A.

Conrad, J., Grundriss zum Studium der politischen Oekonomie. 1. u. 2. Thl. Jena, Fischer. gr. 8.

Inhalt: I. Nationalökonomie. 2. Aufl. VII,83 S. *M* 1,80. — II. Volkswirthschaftspolitik. VIII,127 S. *M* 2,80.

*De Pascal, Philosophie morale et sociale. 2 vols. Paris, Lethielleux. (1894—1896). 16. 350, 532 p. *Fr.* 7.

De Roberty, E., L'éthique. Le psychisme social. Paris, Alcan. IV, 219 p. *Fr.* 2,50.

Eleutheropulos, Abr., Das kritische System der Philosophie. Grundlegung einer Sittenlehre (Ethik), die als Wissenschaft wird auftreten können. 1. Abth. Auch u. d. T.: Das Recht des Stärkeren. Die Rechtlichkeit oder ein politisch-rechtlicher Tractat. Zürich, Schmidt. gr. 8. XLVII,168 S. *M.* 4.

Ethik. Eine neue —. Von Ignoramus. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. 22 S. *M.* 0,60.

Frins S. J., Vict., De actibus humanis ontologice et psychologice consideratis seu disquisitiones psychologicae-theologicae de voluntate in ordine ad mores. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VII,431 S. *M.* 5,60.

Hoffmann, A., Ethik. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. IV,120 S. *M.* 2,50.

Mackenzie, John S. A., A Manual of Ethics. 3d edition. London, Clive. gr. 8. XIX,456 p. *Sh.* 6/6.

Magri, Fr., Saggio di un sistema etico giuridico. Pisa, Marchetti. 8. XX,260 p. *Lir.* 4.

Marchesini, G., Elementi di Morale. 2 Vol. Firenze, Sansoni. XIII, 268; 252 p. *Lir.* 1,50.

Mendizábal y Martín, L., Elementos de derecho natural. 2. edic. 1. part. Principios de moral. Zaragoza, Salas. 4. 200 p. *Pes.* 4.

Paulsen, Fr., System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre. 2 Bde. 4. Aufl. Berlin, Besser. gr. 8. XIII,435; VI,616 S. *M.* 11.

Rayot, E., Leçons de morale pratique, précédées de notions sur la morale théorique et accompagnées de sujets, de devoirs et de plans de developpements. Paris, Delaplane. 12. 340 p. *Fr.* 2,50.

Sidgwick, Henry, The Elements of Politics, 2nd edition. London, Macmillan. 8. 700 p. *Sh.* 14.

Staudinger, Frz., Das Sittengesetz. Untersuchungen über die allgemeinen Grundlagen der Freiheit und der Sittlichkeit. 2. (Tit.-) Aufl. (v. „Die Gesetze der Freiheit." 1. Bd.) Berlin (1887), Dümmler's Verl. gr. 8. VIII,387 S. *M.* 6.

Stock, Otto, S. ob. I. D.

B. Beiträge zur Ethik.

Berdyczewski, M. J., S. ob. I. C. unt. Studien, Berner.

Berthelot, J., Science et Morale. Paris, Calmann Lévy. 8. 518 p.

Böhmer, Gust., Ein Buch von der deutschen Gesinnung. 5 ethische Essays. (Gesammtausg. der „Ethischen Essays") München (1890—97), Bassermann. 8. IX, VIII, 110; XI, 17; XI, 24; VII, 107; VIII, 65 S. *M.* 5.

Calker, Fr. van, Strafrecht und Ethik. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. IV,35 S. *M.* 0.80.

Chabot, Ch., Nature et moralité. Paris, Alcan. 8. 290 p.

Dupuy, P., La question morale à la fin du XIXe siècle. Paris, Reinwald. 8. 452 p. *Fr.* 6.

Eleutheropulos, A., Kritik der reinen rechtlich gesetzgebenden Vernunft oder Kant's Rechtsphilosophie. 2. (Tit.-)Aufl. Leipzig (1896), Weber. gr. 8 81 S. *M.* 2.

Ferriano, Lino, Delinquenti scaltri e fortunati. Saggio die Psicologia criminale e sociale. Como, Omarini e Longatti. 18. LV,579 p.

Fisichella, S. F., Lotta ed etica. Messina, Salvaggio e Capone. 8.

Fitzgerald, P. F., The Rational, or Scientific Ideal of Morality; containing a Theory of Cognition, a Metaphysic of Religion and an „Apologia pro Amore". London, Swan Sonnenschein. 8. XVI,357 p. *Sh.* 7/6.

Fulliquet, M., Essai sur l'obligation morale. Paris, Alcan.

Harris, George, Moral Evolution. London, Clarke. gr. 8. 456 p. *Sh.* 6.

Hellenbroich, H., Was ist Recht? Bonn, Hanstein. gr. 8. 45 S. *M.* 1.

Herckenrath, R. C., Problèmes d'esthétique et de morale. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Höfler, Al., 7 Thesen zu Prof. Dr. Liszt's Vortrag „Die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit." Mit einem Sonderabdr. aus des Vf's. „Psychologie": Willensfreiheit und Zurechnungsfähigkeit. Wien u. Prag, Tempsky. Lex.-8. IV,43 S. *M.* 0,80.

Ihering, R. v., Der Kampf um's Recht. 13. Aufl. Wien, Manz. gr. 8. XIX,98 S. *M.* 1,80.

Lackner, Otto, Wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz? Ein Versuch zur Lösung des Freiheitsproblems mit besonderer Berücksichtigung von Spinoza, Kant und Schleiermacher. Königsberg, Koch. gr. 8. 64 S. *M.* 1.

Lombroso, Ces., L'uomo delinquente in rapporto all' Antropologia, alla Giurisprudenza, alla Psichiatria. 5. ed. 3 vol. Torino, Bocca. XXXI, 652; IV,576; IV,677 p. (Atlante di 102 tav. e 83 p.) *Lir.* 50.

Lubbock, John, L'emploi de la vie. Trad. de l'anglais par Em. Hovelaque. Paris, Alcan. 12. 210 p.

Lubbock, John, El empleo de la vida. Traduc. por L. Marco. Madrid, Moreno. 4. 151 p. *Pes.* 3,50.

Mausbach, Jos., Christenthum und Weltmoral. 2 Vorträge über das Verhältniss der christlichen Moral zur antiken Ethik und zur weltlichen Cultur. Münster, Aschendorff. gr. 8. 61 S. *M.* 1.

Moral, Die — im öffentlichen und privaten Leben. Aus dem Französ. Leipzig, Thomas. gr. 8. 64 S. *M.* 1.

Pfenninger, Heinr., Der Begriff der Strafe. Untersucht an der Theorie des Hugo Grotius. 2. (Tit.-)Ausg. Berlin (1897), Puttkammer & Mühlbrecht. gr. 8. XIII,317 S. *M.* 3.

Scharrenbroich, Frz., Erlaubtheit des Selbstmordes, dargestellt nach den Lehren des Philosophen Seneca. Rheinbach, Litterar. Bureau. gr. 8. 29 S. *M.* 0,40.

Siders, Paul v., Moral ohne Religion. Eine Beleuchtung des Grunddogmas der ‚Gesellschaft f. ethische Cultur'. Berlin, Germania. 16. 44 S. *M.* 0,10.

Stern, Wilh., Kritische Grundlegung der Ethik als positive Wissenschaft. Berlin, Dümmlers Verl. gr. 8. III,471 S. *M.* 7,20.

Watt, W. A., The Theory of Contract in its Social Light. Edinburgh, Clark. 8. 138 p. *Sh.* 3.

Wundt, Wilh., The Facts of the Moral Life. Translated by Julia Gulliver and E. B. Titchener. London, Swan Sonnenschein. gr. 8. 352 p. *Sh.* 7/6.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht.

Andler, Ch., Les origines du socialisme d'état en Allemagne. Paris, Alcan. 8. VIII,495 p.

*Antoine S. J., Ch., Cours d'économie sociale. Paris, Guillaume & Co. 8. X,656 p.

Barth, Paul, Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. 1. Theil: Einleitg. u. kritische Uebersicht. Leipzig, Reisland. gr. 8. XVI, 396 S. *M.* 8.

Bastable, C. F., The Theory of International Trade. With some of its Applications te Economical Policy. 2nd edition. London, Macmillan. gr. 8. 196 p. *Sh.* 3/6.

Blanc, El., Études sociales, précédées de l'encyclique sur la condition des ouvriers. Lyon, Vitte. 12. 470 p.

Chiappelli, Al., Il socialismo e il pensiero moderno. Saggi. Firenze, Le Monnier. 8. XIV,462 p.

Comte, Aug., La sociologie. Résumé par Em. Ricolage. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Cournot, Aug., Researches into the Mathematical Principles of the Theory of Wealth, 1838. Translated by N. T. Bawn. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 3.

Durckheim, E., Le suicide. Etude de sociologie. Paris, Alcan. *Fr.* 7,50.

Ego, Adam, Die sociale Frage und ihre Lösung. Bremen, Heinsius' Nachf. gr. 8. XVI,248 S. *M.* 4,50.

Freund C. ss. R., G., Die Gesellschaft. Populäre Abhandlungen. 2. Aufl. Münster, Alphonsus-Buchh. 12. 186 S. *M.* 1,20.

Garinei, M., La funzione dell' individuo nelle collettività umane. Firenze, Seeber. 70 p.

Gottl, Frd., Der Werthgedanke, ein verhülltes Dogma der Nationalökonomie. Kritische Studien zur Selbstbesinnung des Forschens im Bereiche der sog. Werthlehre. Jena, Fischer. gr. 8. 76 S. *M.* 2.

Hertzka, Th., Die Probleme der menschlichen Wirthschaft. 1. Bd.: Das Problem der Gütererzeugung. Berlin, Dümmler. gr. 8. V,362 S. *M.* 6.

Giddings, F. H., The Theory of Socialisation. A Syllabus of Sociological Principles. London, Macmillan. 8. *Sh.* 2 6.

Hirsch, Heinr., Socialpolitische Studien. Beiträge zur Politik, Geschichte und Ethik der socialen Frage. Berlin, Prager. 8. VII, 144 S. *M.* 3.

Huxley, Thom., Sociale Essays. Deutsche Ausgabe mit einer Einleitg. von A. Tille. Weimar, Felber. gr. 8. VIII,LXXVI,310 S. *M.* 5.

Jonet, P., La familia. Lecciones de filosofia moral. Traduc. al castellano por L. Marco. Madrid, Moreno. 4. 221 p. *Pes.* 5,50.

Kidd, B., La evolución social. Obra escrita en inglés, traduc. al castellano. Madrid, Marqués. 4. 344 p. *Pes.* 8.

Kohler, J., Zur Urgeschichte der Ehe. Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht. Stuttgart, Enke. gr. 8. IV,167 S. *M.* 6.

Kriegel, Frd., S. X. B. *d)*

Loria, Ach., La proprietà fondiaria e la questione sociale. Verona, Drucker.

Marx, Karl, Zur Kritik der politischen Oekonomie. Hrsg. v. K. Kautzky. Stuttgart, Dietz Nachf. 8. XIV,203 S. *M.* 3,50.

Merlino, S., Pro e contro il socialismo. Esposizione critica dei principi e dei sistemi socialisti. Milano, Treves. 18. VIII,387 p. *Lir.* 3,50.

Mill, John Stuart, Principles of Political Economy, with some of their Applications to Social Philosophy. London, Routledge. gr. 8. 640 p. *Sh.* 3/6.

Novicow, Jacques, Conscience et volonté sociales. Paris, Giard & Brière. 8. 382 p. *Fr.* 6.

Philippovich, Eug. v., Grundriss der politischen Oekonomie. 1. Bd.: Allgemeine Volkswirthschaftslehre. 2. Aufl. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. XII,392 S. *M.* 2,70.

Piernas y Hurtado, J., Principios elementales de la ciencia económica. Parte general. Libro 1. La vida económica en sí misma. Libro 2. Los actos económicos. Teoría de la producción. Madrid, Suárez, 8. 242 p. *Pes.* 2,50.

Platter, Jul., Demokratie und Socialismus. Leipzig, Wigand. 8. XIII, 276 S. ℳ 4,50.

*Rambaud, Jos., Éléments d'économie politique. Paris, Ancienne maison Larose. 8. XII,794 p. *Fr.* 10.

Richard, G., Le socialisme et la science sociale. Paris, Alcan. 18. IV,200 p. *Fr.* 2,50.

Sales y Ferré, M., Tratado de sociología, evolución social y política. 2. parte, Tom. 3. La nación. Sevilla, Salas. 4. 512 p. *Pes.* 8,50.

Schubert-Soldern, v., Die sociale Bedeutung der ästhetischen Bildung. Leipzig, Seele & Co. gr. 8. 14 S. ℳ 0,30.

Secrétan, H. F., La société et la morale. Paris, Alcan. 12. 400 p.

Seidel, Rob, Socialdemokratie und ethische Bewegung. Zürich, Buchhandl. d. schweiz. Grütlivereins. 8. 15 S. ℳ 0,20.

Seletti, E., Se il Socialismo abbia fondamenti scientifici. Parma. Battei. 8. VIII,170 p. *Lir.* 2.

Spencer, Herb., The Study of Sociology. 18th edition. London, Paul & Trübner. gr. 8. 454 p. *Sh.* 5.

Stein, Ludw., Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte. Stuttgart, Enke. gr. 8. XX,791 S. ℳ 16.

Taparelli d'Azeglio S. J., De l'origine du pouvoir. Traduit de l'italien par Pichot S. J. Paris, Lethielleux. 16. VIII,356 p. *Fr.* 5.

Tönnies, Ferd., Ueber die Grundthatsachen des socialen Lebens. Bern, Steiger & Co. gr. 8. 75 S. ℳ 0,60.

Vazeille, A., La question sociale est une question de méthode. Paris, Giard et Brière. 90 p.

Weiss O. P., Alb. M., S. unt. IX. A.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Berdyczewski, M. J., S. ob. I. C. unter Studien, Berner —.

Briefe, Aesthetisch-politische —. Von einem Aesthetiker. 2. (Tit.-) Aufl. Münden (1896), Werther. 8. 104 S. ℳ 2.

Conze, Al., Ueber den Ursprung der bildenden Kunst. Berlin, Reimer. gr. 8. 12 S. ℳ 0,50.

Gardner, E. A., A Handbook of Greek Sculpture. Two Parts in 1 Vol. London, Macmillan. 8. *Sh.* 10.

Heaton, Ald., Beauty and Art. London, Heinemann. gr. 8. 222 p. *Sh.* 6.

Hellwig, Paul Iw., Eine Theorie des Schönen. Mathematisch-psychologische Studie. Amsterdam, Delsmann & Nolthenius. gr. 8. VII, 87 S. ℳ 3.

Herckenrath, R. C., S. ob. VII. B.

Hirth, G., Aufgaben der Kunstphysiologie. 2. Aufl. München, Hirth. gr. 8. VIII,622 S. (mit 17 Ill.) ℳ 6.

Hoppin, James M., Greek Art on Greek Soil. London, Bliss & Sands. 8. 264 p. *Sh.* 7/6.

Mauerhof, Em., Das Wesen des Tragischen in alter und neuer Zeit. Zürich, Henckell & Co. gr. 8. 52 S. ℳ 1,20.

—, Der Ursprung der Poesie. Zürich, Henckell & Co. gr. 8. 38. S. ℳ 1,20.

Müller, Jos., Die Philosophie des Schönen in Natur und Kunst. Mainz, Kirchheim. gr. 8. III,271 S. ℳ 5.

Parry, C. H. H., The Evolution of the Art of Music. 2nd edition. London, Paul & Trübner. gr. 8. 352 p. *Sh.* 5.

Poynter, Edw. J., Lectures on Art. 4th edition. London, Chapman & Hall. 8. 344 p. *Sh.* 9.

Rauber, A., Der Naturalismus in der Kunst. Leipzig, Georgi. gr. 8. 23 S. ℳ 1.

Romundt, H., S. ob. I. D.

Séailles, G., Essais sur le génie dans l'art. 2. éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Spitzer, Hugo, Kritische Studien zur Aesthetik der Gegenwart. Wien, Fromme. gr. 8. 87 S. ℳ 2.

Stein, K. H. v., Vorlesungen über Aesthetik. Nach vorhandenen Aufzeichnungen bearb. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. X,145 S. (mit Bildn.). ℳ 3.

Stumpf, Carl, S. X. B. *a*)

Vischer, Fr. Th., Das Schöne und die Kunst. Zur Einführung in die Aesthetik. Hrsg. v. Rob. Vischer. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. XVIII,308 S. ℳ 6.

Wachler, Ernst, Ueber Otto Ludwig's ästhetische Grundsätze. Eine philosophische Untersuchung. Berlin, Ebering. gr. 8. 36 S. ℳ 0,60.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Allies, T. W., The Formation of Christendom. 3 Vols. Vol. I.: The Christian Faith and the Individual; Vol. II.: The Christian Faith and Philosophy; Vol. III.: The Christian Faith and Society. London, Burns & Oates. gr. 8. *Sh.* 15.

Beeck, Otto, Phantasie und Religion. Bremen, Nössler. 8. 81 S. ℳ 0,80.

Besant, Annie, The Ancient Wisdom. An Outline of Theosophical Teaching. London. gr. 8. 502 p. *Sh.* 5.

Cheetham, S., The Mysteries, pagan and christian. London, Macmillan. gr. 8. 168 p. *Sh.* 5.

Davids, T. W. Rhys, Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by Some Points in the History of Indian Buddhism. 2nd edition. London, Williams & Norgate. 8. *Sh.* 3/6.

Guyau, Marie Jean, The Non-Religion of the Future. Translated from the French. London, Heinemann. 8. 356 p. *Sh.* 17.

Heinzelmann, W., Christenthum und moderne Weltanschauung. Ein apologetischer Beitrag. Erfurt, Villaret. 8. 119 S. *M.* 1,20.

Howard, Clifford, Sex Worship. An Exposition of the Phallic Origin of Religion. Washington, Howard. gr. 8. 166 p.

Lahousse S. J., Gust., De vera Religione. Löwen, Peeters. 8. 524 p.

Lilly, William S., The Claims of Christianity. 2nd edition. London, Chapman & Hall. 8. 294 p. *Sh.* 6.

Montefiori, C. G., Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religion of the Ancient Hebrews. 2nd edition. London, Williams & Norgate. 8. *Sh.* 3/6.

Ottiger S. J., Ign., Theologia fundamentalis. Tom. I.: De revelatione supernaturali. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XXIV,928 S. *M.* 12.

Pfeil, Th., Das biblische Wunder keine Durchbrechung von Naturgesetzen. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. 38 S. *M.* 0,60.

Renouf, P. le Page, Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt. 3d edition. London, Williams & Norgate. 8.

Rhys, John, Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by Celtis Heathendom. 2nd edition. London, Williams & Norgate. *Sh.* 3/6.

Sabatier, Aug., Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. Paris, Fischbacher. 8. XVI,415 p.

—, Outlines of a Philosophy of Religion, based on Psychology and History. Authorised Translation by T. A. Seed. London, Hodder & Stoughton. 8. XV,348 p. *Sh.* 7/6.

Sayce, A. H., Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians. 4th edition. London, Williams & Norgate. 8. 566 p. *Sh.* 3/6.

Storrs, R. S, The Divine Origin of Christianity indicated by its Historical Effects. 3d edition. London, Dickinson. gr. 8. *Sh.* 4.

Strada, J., La religion de la science et de l'esprit pur. Constitution scientifique de la religion. Paris, Alcan. 8. 300 p. *Fr.* 7.

Tiele, C. P., Elements of the Science of Religion. Part I: Morphological. Vol. I. London, Blackwood. 8. 312 p. *Sh.* 7/6.

Upton, Charles B., Lectures on the Bases of Religious Belief. 2nd edit. London, Williams & Norgate. 8. 376 p. *Sh.* 3/6.

Weiss O.P., Alb.M., Apologie des Christenthums. 3. Aufl. 3. Bd. Natur und Uebernatur. 2 Thle. Freiburg i.B., Herder. 8. XII,IX,1283 S. *M.* 9.

—, L'apologia del critianesimo. IV. La questione sociale. Versione di C. Benetti. Trento, Monauni. 16. XVI,788 p. *Lir.* 6.

Wilmers S.J., Guil., De religione revelata libri V. Regensburg, Pustet. gr. 8. IV,686 S. *M.* 8.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Anz, Wilh., Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. IV,112 S. *M.* 3,50.

Brinton, Dan. G., Religions of Primitive Peoples. American Lectures on the History of Religions. London, Putnam. gr. 8. 280 p. *Sh.* 6.

Crooke, W., The Popular Religion and Folk-Sone of Northern India. New edition revised. 2 Vols. London, Constable. 8. *Sh.* 21.

Falke, Rob., Buddha, Mohammed, Christus. Ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen. 2. system. Thl.: Vergleich der drei Religionen. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. III,252 S. *M.* 3.

Forlong, J.G.R., Short Studies in the Science of Comparative Religions, embracing all the Religions of Asia. London, Quaritch. gr. 8. *Sh.* 28.

Friedländer, M., Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Wien, Breitenstein. gr. 8. V,74 S. *M.* 1,25.

Groot, J.J.M. de, The religious system of China, its ancient forms, evolution, history ant present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith. Vol. III. Book 1. Leiden, Brill. Lex.-8. IV,1468 S. (mit Textabbildgen. u. Lichtdruck-Tf.) *M.* 20.

Gruppe, Otto, Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte. 1. Hälfte. München, Beck. gr. 8. 384 S. *M.* 7.

Hatch, Edw., The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church. Edited by A. M. Fairbairn. 6th edition. London, Williams & Norgate. 8. 384 p. *Sh.* 3/6.

Hoyer, R., Die Heilslehre. Der Abschluss sokratischer Philosophie und die wissenschaftliche Grundlage späterer Religionssysteme. Bonn, Cohen. gr. 8. 191 S. *M.* 5.

Jóseffy, W., Gott und Götter. Kreislauf der Religionsideen und Mythen bei allen Völkern des Erdballs. I. Cyklus. Budapest, Deutsch & Co. gr. 8. 64 S. *M.* 1.

Kerber, G., Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des alten Testamentes von neuem geprüft. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. III,99 S. *M.* 2,80.

Kuenen, A., National Religions and Universal Religions. London, Williams & Norgate. 8. *Sh.* 3/6.

Larsen, H., Die Naturwissenschaft in ihrem Schuldverhältniss zum Christenthum Eine religionsgeschichtliche Skizze. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. IV,90 S. *M.* 1,60.

Marty, Karl, Geschichte der israelitischen Religion. 3. Aufl. von Aug. Kayser's Theologie des Alten Testaments. Strassburg, Bull. gr. 8. XII,330 S. *M.* 4.

Mitchell, Murray, Hinduism, Past and Present, with an Account of Recent Hindu Reformers and a Brief Comparison between Hinduism and Christianity. 2nd edition. Religious Tract Society. gr. 8. 288 p. *Sh.* 4.

Müller, Max, Contributions tho the Science of Mythology. 2 Vols. London, Longmans. 8. *Sh.* 32.

—, Origen y desarrallo de la religión, estudiados á la luz de las religiones de la India. Madrid. 4. 347 p. *Pes.* 7,50.

Reville, Prolegomena of the History of Religion. London, Williams & Norgate. 8. *Sh.* 6.

Saussaye, Chantepie de la, Lehrbuch der Religionsgeschichte. In Verbindung mit Edm. Buckley, H. O. Lange, Fr. Jeremias, P. Valeton jr., Th. Houtsma, Ed. Lehmann herausgeg. 2. Aufl. 1. u. 2. Bd. Freiburg i. B., Mohr. 8. XII,399; XVII,512 S. *M.* 9 bezw. 11.

Siecke, Ernst, Die Urreligion der Indogermanen. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. 38 S. *M.* 0,80.

Watson, John, Christianity and Idealism. The Christian Ideal of Life in its Relations to the Greek and Jewish Ideals and to Modern Philosophy. Glasgow, Maclehose. gr. 8. 256 p. *Sh.* 5.

Wiedemann, Alfr., Religion of the Ancient Egyptians. With 73 Illustrations from the Monuments. London, Gnevel. 8. 340 p. *Sh.* 12/6.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bitzl, Otto, Der Phädo Plato's und Mendelsohn's. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. VIII.63 S. *M.* 1,50.

Boutroux, Ém., Études d'histoire de la philosophie. Paris, Alcan. 8. IV,444 p. *Fr.* 7,50.

Crozier, John Beattie, History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution. Vol. I.: Greek and Hindoo Thought, Graeco-Roman Paganism, Judaism, and Christianity down to the Closing of the Schools of Athens by Justinian. London, Longmans. 8. 554 p. *Sh.* 14.

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausg. 1. u. 9. Bd. Heidelberg, Winter. gr. 8.
I.: Descartes' Leben, Werke und Lehre. 4. Aufl. XVI,448 S. ℳ 11. — IX.: Schopenhauer's Leben, Werke und Lehre. 2. Aufl. XVI,535 S. ℳ 14.

Heinze, M., S. Ueberweg, Frd.

Herbart und die Herbartianer. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik. Zusammengestellt aus den Arbeiten von Thilo, Flügel, Rein, Rude. Langensalza, Beyer & Söhne. Lex.-8. 154 S. ℳ 3.

Köhler, Ulr., Ueber Probleme der griechischen Vorzeit. Berlin, Reimer. gr. 8. 17 S. ℳ 1.

Lewes, G. H., A Biographical History of Philosophy. New edition. London, Routledge. gr. 8. 656 p. Sh. 2.

Tetsusiro, Inoyé, Kurze Uebersicht über die Entwickelung der philosophischen Ideen in Japan. Aus dem Französ. v. Aug. Gramatzky. Berlin, Lehmann. gr. 8. 25 S. ℳ 0,80.

Ueberweg, Frd., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Thl.: Die Neuzeit von dem Aufblühen der Alterthumsstudien bis auf die Gegenwart. 2. Bd. Nachkantische Systeme und Philosophie der Gegenwart. 8. Aufl. von M. Heinze. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8. VIII,527 S. ℳ 9.

Weber, Alfr., Histoire de la Philosophie européenne. 6. édit. Paris, Fischbacher. 300 p.

Willmann, Otto, Geschichte des Idealismus (in 3 Bdn.) 3. Bd.: Der Idealismus der Neuzeit. Braunschweig, Vieweg & Sohn. gr. 8. VI, 961 S. ℳ 13.

Zeller, E., Aristotle and the Earlier Peripatetics. A Translation from Zeller's Philosophy of the Greeks, by B. F. C. Costelboe and J. H. Muirhead. 2 Vols. London, Longmans. gr. 8. Sh. 24.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Arleth, Em., Sokrates. Prag, Haerpfer. gr. 8. 10 S. ℳ 0,40.

Bauer, Wilh., S. ob. I. C. unter Studien, Berner —.

Bursy, Bern., De Aristotelis *Πολιτείας Ἀθηναίων* partis alterius fonte et auctoritate. (Leipzig, Koehler) gr. 8. VIII,148 S. ℳ 2,50.

Goedeckemeyer, Alb., Epikur's Verhältniss zu Demokrit in der Naturphilosophie. Strassburg, Trübner. gr. 8. 157 S. ℳ 4.

Gompertz, Heinr., Grundlegung der neusokratischen Philosophie. Wien, Deuticke. gr. 8. IX,155 S. ℳ 2,50.

Hirmer, Jos., Entstehung und Composition der Platonischen Politeia. Leipzig, Teubner. gr. 8. 100 S. ℳ 3,20.

Kalbfleisch, Carl, Ueber Galen's Einleitung in die Logik. Leipzig, Teubner. gr. 8. 30 S. ℳ 1.

Lutoslawski, W., The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings. London, Longmans. 8. Sh. 21.

Oldenberg, Herm., Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 3. Aufl. Berlin, Besser. gr. 8. VIII,460 S. ℳ 9.

Stumpf, Karl, Die pseudoaristotelischen Probleme über Musik. Berlin, Reimer. gr. 4. 85 S. ℳ 3,50.

Vahlen, J., Hermeneutische Bemerkungen zu Aristoteles' Poetik. Berlin, Reimer. gr. 8. 18 S. ℳ 1.

Voss, Otto, De Heraclidis Pontici vita et scriptis. Leipzig, Fock. gr. 8. 95 S. ℳ 2.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Bülow, G., Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. Hrsg. und philosophiegeschichtlich untersucht nebst einem Anhang, enth. die Abhandlung des Wilhelm v. Paris (Auvergne) *de immortalitate animae*. Münster, Aschendorff. gr. 8. VII,145. ℳ 5. 2. Bd. 3. Heft der »Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. M.-A.« (ob. I. D.)

Kilgenstein, Jac., Die Gotteslehre des Hugo von St. Victor, nebst einer einleitenden Untersuchung über Hugo's Leben und seine hervorragendsten Werke. Würzburg, Göbel. gr. 8. XII,229 S. ℳ 2,50.

Möller, Jul., Das Leben des Aurelius Augustinus. Gütersloh, Bertelsmann. gr. 8. IV,48 S. ℳ 0,60.

Reiche, Arm., Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Philosophie der Patristik. Jena, Rassmann. gr. 8. 60 S. ℳ 1.

Rubin, S., S. ob. I. C. unter Studien, Berner —.

Vollert, Wilh., Die Lehre Gregor's von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schliesslichen Ueberwindung des Bösen. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. IV,58 S. ℳ 1,50.

Wehofer O. P., Thom., Die Apologie Justin's des Philosophen und Märtyrers, in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht. Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des 2. Jahrh. Rom. (Freiburg i. B., Herder in Commiss.) gr. 8. XIV,141 S. ℳ 4. »Römische Quartalschrift für christl. Alterthumskunde und für Kirchengeschichte.« 6. Suppl.-Heft.

c) Zur neueren Philosophie.

Arnsperger, Walth., Christian Wolff's Verhältniss zu Leibniz. Weimar, Felber. gr. 8. III,72 S. ℳ 1,60.

Calori Cesis, F., Giovanni Pico della Mirandola, detto la fenice degli ingegni. Cenni biografici con documenti e appendici. Mirandola, Cagarelli. 8. XII,192 p. *Lir.* 3.

Deussen, Jakob Böhme. Ueber sein Leben und seine Philosophie. Kiel, Lipsius u. Tischer. gr. 8. 31 S. ℳ 0,50.

Fechtner, Ed., John Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrh. Stuttgart, Fromann. gr. 8. XI,298 S. ℳ 5.

Goebel, Heinr., Das Philosophische in Hume's Geschichte von England. Marburg, Elwert. gr. 8. V,114 S. ℳ 2,40.

Grunwald, Max, Spinoza in Deutschland. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. IV,380 S. ℳ 7,20.

Güttler, C., Eduard Lord Herbert von Cherbury. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie. München, Beck. gr. 8. VI,248 S. ℳ 6.

Hecke, Gust., Systematisch-kritische Darstellung der Pädagogik John Locke's. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik u. Philosophie. Gotha, Perthes. gr. 8. IX,129 S. ℳ 2,40.

Lasson, Ad., Jacob Böhme. Berlin, Gärtner. gr. 8. 35 S. ℳ 0,75.

Meinardus, David Hume als Religionsphilosoph. Coblenz, Groos. gr. 8. 102 S. ℳ 1,60.

Otto, Ed., Zur Beurtheilung und Würdigung der Staatslehre Spinoza's. Darmstadt, Winter'sche Buchh. 4. 31 S. ℳ 1,20.

Rump, Joh., Melanchthon's Psychologie (seine Schrift *de anima*), in ihrer Abhängigkeit von Aristoteles und Galenos dargestellt. Kiel, Marquardsen. gr. 8. VIII,188 S. ℳ 3,50.

Sakmann, Paul, Bernard de Mandeville und die Bienenfabel-Controverse. Eine Episode in der Geschichte der englischen Aufklärung. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. XVI,303 S. ℳ 7.

d) Zur neuesten Philosophie.

Angelini, Aug., Ausonio Franchi. Roma, Loescher. 8. 74 p. *Lir.* 1,50.

Bamberger, H., Das Thier in der Philosophie Schopenhauer's. Würzburg, Frank. gr. 8. VIII,136 S. ℳ 2,60.

Baumeister, Ad., Ueber Schiller's Lebensansicht insbesondere in ihrer Beziehung zur Kant'schen Tübingen, Schnürlen. 4. 60 S. ℳ 1,50.

Bois-Reymond, Em. du, Hermann v. Helmholtz. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 80 S. ℳ 2.

Carstanjen, Fr., Richard Avenarius. Ein Nachruf. Leipzig, Reisland. gr. 8. 32 S. (m. Bildn.) ℳ 1,20.

Cresson, A., La morale de Kant. Paris, Alcan. 18. 204 p.

Danckelmann, Eberh. Frhr. v., Kant als Mystiker?! Eine Studie. Leipzig, Haacke. gr. 8. 24 S. ℳ 0,50.

Douglas, Charles, The Ethics of John Stuart Mill. With Introductory Essays. London, Blaackwood. 8. 360 p. *Sh.* 6.

—, John Stuart Mill. Autoris. deutsche Uebersetzung. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. X,205 S. *M.* 3,60.

Eleutheropulos, A., S. ob. VII. B.

Fischer, Kuno, Der Philosoph des Pessimismus. Ein Charakterproblem. Heidelberg, Winter. gr. 8. 60 S. *M.* 1,20.

Frohschammer, S. ob. I. C.

Gaupp, Otto, Herbert Spencer. Stuttgart, Fromann. gr. 8. 160 S. *M.* 1,75.
5. Bd. von »Fromann's Klassiker der Philos.« (I. C.)

Gehring, Joh., Die Religionsphilosophie J. E. v. Berger's. Leipzig, Naumann. gr. 8. 93 S. *M.* 1,50.

Hartmann, Ed. v., Schelling's philosophisches System. Leipzig, Haacke. gr. 8. XII,224 S. *M.* 4,50.

Hecker, Max F., Schopenhauer und die indische Philosophie. Köln, Hübscher & Teufel. gr. 8. 253 S. *M.* 3,60.

Heinze, Max, Moritz Wilh. Drobisch. Gedächtnissrede. Leipzig, Hirzel. gr. 8. 25 S. *M* 0,60.

Heyfelder, Vict., Ueber den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz. Berlin, Gärtner. gr. 8. 81 S. *M.* 1,60.

Höffding, Har., Rousseau und seine Philosophie. Stuttgart, Fromann. gr. 8. 158 S. *M* 1,75.
4. Bd. von »Fromann's Klassiker der Philos.« (I. C.)

Joseph, Max, Die psychologische Grundanschauung Schopenhauer's. Eine kritische Untersuchung. Berlin, Mayer & Müller. 8. III,176 S. *M.* 3,60.

Kriegel, Frd., J. Stuart Mill's Lehre vom Werth, Preis und der Bodenrente. Ein Beitrag zur Kritik der politischen Oekonomie Mill's. Berlin, Puttkammer & Mühlbrecht. gr. 8. VII,72 S. *M* 1,70.

Langner, Erdm., I. H.: Pestalozzi's anthropologische Anschauungen. Breslau, Hirt. gr. 8. VIII,129 S. *M* 2.

Löwenfeld, Raph., Leo N. Tolstoi, sein Leben, seine Werke, seine Weltanschauung. 1. Theil. 2. (Tit.-)Aufl. Leipzig (1892), Strauch. 8. VIII,295 S. *M.* 4.

Lorenz, Th., Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauer's. Mit Benutzung des handschriftl. Nachlasses. Leipzig, Breitkopf & Härtel. gr. 8. III,48 S. *M.* 1.

Mayer, Ed. v., Schopenhauer's Aesthetik und ihr Verhältniss zu den ästhetischen Lehren Kant's und Schellings. Halle, Niemeyer. gr. 8. VII,82 S. *M.* 2.
9. Heft der »Abhandlungen z. Philosophie u. ihrer Geschichte.« Hrsg. v. B. Erdmann (ob. I. D.)

Noel, Eug., La logique de Hégel. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 3.

Riehl, Al., Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker. Ein Essay. Stuttgart, Fromann. gr. 8. 132 S. ℳ 1,75.

6. Bd v. »Fromann's Klassiker der Philosophie« (I. C.).

Roussel, A., Lamennais intime. Paris, Lethielleux. 16. XVI,460 p. *Fr.* 4.

Salis-Marschlins, Meta v., Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Fr. Nietzsche's. Leipzig, Naumann. gr. 8. III,110 S. ℳ 3.

Schellwien, Rob., Nietzsche und seine Weltanschauung. Eine kritische Studie. Leipzig, Janssen. gr. 8. 45 S. ℳ 1.

Sehuster, L., Nietzsche's Moralphilosophie. Göttingen, Wunder. gr 8. 16. S. ℳ 0,50.

Steiner, Ludw., Göthe's Weltanschauung. Weimar, Felber. gr. 8. XI,206 S. ℳ 3.

Stirling, J. Hutch., The Secret of Hegel. Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter. New edition. Edinburgh, Oliver & Boyd. 8. *Sh.* 16.

Tuch, Ernst, Lotze's Stellung zum Occasionalismus. Die Bedeutung der occasionalistischen Theorie in Lotze's System. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. VI,48 S. ℳ 1,50.

Walcker, Karl, Karl Marx. Gemeinverständliche, kritische Darlegung seines Lebens und seiner Lehren. Leipzig, Rossberg. gr. 8. XVII, 43 S. ℳ 1,20.

Windelband, Wilh., Kuno Fischer und sein Kant. Festschrift der „Kantstudien" zum 50. Doctorjubiläum Kuno Fischer's. Hamburg, Voss. gr. 8. 18 S. ℳ 0,60.

Miscellen und Nachrichten.

Wunderbares Zahlengedächtniss bei sonst nicht auffallender geistiger Beanlagung wird nicht selten beobachtet. Die italienischen Psychiater J. Quicciardi mit G. C. Ferrari[1]) und A. Linaker[2]) haben über einige solcher Individuen aus neuester Zeit eingehende Mittheilungen gemacht, nachdem sie dieselben einer wissenschaftlichen Untersuchung unterworfen. Am merkwürdigsten ist die Geschicklichkeit eines gewissen Zaneboni, über welchen Fraenkel nach den Mittheilungen jener Forscher folgendes berichtet[3]):

Als Soldat war er auf den Strafposten am Eisenbahnhof zu Lodi abkommandirt worden. Um sich die Langeweile zu vertreiben, hatte er die daselbst aufgehängten Fahrpläne studirt, die Entfernungen von Ort zu Ort, die Ankunft und Abgänge der Züge, die Fahrpreise usw. für ganz Italien sich eingeprägt, was späterhin einen Theil des Programmes bei seinen öffentlichen Vorstellungen bildete.

Dieses Programm enthielt ausserdem bis zur Zeit der Untersuchung noch folgende Gegenstände:

1. Von 227 Städten gibt Zaneboni die Einwohnerzahl und umgekehrt den Namen der Stadt an, deren Einwohnerzahl man ihm angibt. Durchschnittlich besteht die Zahl aus fünf Gliedern. Spricht man auch nur die zwei letzten Glieder aus, so nennt er die Namen aller der Städte, deren Endglieder sie enthalten. Nennt man ihm 5—6 Städte, so fasst er die Einwohnerzahl zu einer Zahlenreihe, nach der Reihenfolge der Städtenamen, zusammen — und spricht sie auf je drei Ziffer vertheilt aus. — Gibt man ihm die Stellung einer Ziffer in der Einwohnerzahl einer Stadt an, so nennt er den Namen der Stadt und alle übrigen Städte mit gleicher Ziffer. Schreibt man in willkürlicher Mischung die Ziffern der Einwohnerzahl zweier Städte auf eine Schiefertafel, so findet er bald die Namen der betreffenden Städte heraus.

2. Die Experimente mit dem „Eisenbahn-Kursbuch“ Z. gibt die Entfernung einer Bahnlinie, nicht blos in direkter Richtung, sondern

[1]) Il calculatore mentale Zaneboni. Rivista di Frenel. 1897. S. 132 ff. — [2]) Sui calculatori mentali. S. 429 ff. — [3]) Zeitschrift f. Psychol. u. Physiol. d. S. 1898. 16. Bd. S. 314 ff.

auch auf den seltsamsten Umwegen und für jede einzelne dazwischenliegende Station an; dazu die Fahrpreise, die Art der Bahnzüge, der Bahnklassen, des Reisepublicums.

3. Von einer gegebenen Jahreszahl, unter Berücksichtigung der Schaltjahre, gibt Z. sehr rasch und exact die Tage, Stunden, Minuten und Secunden an.

4. Er zieht 7stellige Quadratwurzeln jedweder Zahl aus und umgekehrt; ferner die Kubikwurzel einer 9stelligen Zahl, endlich die fünfte Wurzel einer 10stelligen Zahl.

5. Er spricht aus dem Kopfe eine Zusammenstellung von 256 Zahlen ununterbrochen schnell vor- und etwas langsamer rückwärts aus.

Nach der Vorstellung zeigt er keinerlei Ermüdung. Von Z.'s Körperbeschaffenheit sei nur bemerkt, dass er 1,72 m gross, etwas korpulent ist, braune kleine Augen, schwarzes Haar, eine stark gewölbte Stirn mit hervorragenden Augenbrauenbogen, einen mesokephalen Schädel hat, dass er mit der Zunge etwas anstösst[4]) und leichte Gesichtszuckungen hat, übrigens aber gesund ist. — In psychischer Beziehung leistet Z., ausser auf dem Gebiete seiner Zahlenkünste, nichts Besonderes, wie aus den an ihm vorgenommenen Prüfungen (test's) hervorgeht.

Dazu macht Fraenkel die Bemerkung: „Alles in Allem genommen gehört Z. zu derjenigen Menschenklasse, die frühzeitig ein einseitiges Talent in sich wahrnehmen (schon als 10jähriger Knabe machte sich Z. als Rechenkünstler bemerklich) und auf Kosten ihrer sonstigen psychischen Eigenschaften, Intelligenz usw. ausbilden, namentlich, wenn ein materielles Interesse zu dem inneren frühzeitigen Drang hinzutritt. Wunderbar ist ein solches hypertrophisches Gedächtniss nur dann, wenn es wie bei Gauss und Ampère mit anderen hervorragenden Geistesgaben verbunden ist; finden wir es doch auch bei Schwachsinnigen, ja bei völlig Blödsinnigen hier und da, namentlich da, wo es wie bei Z. auf Schärfe des Gesichtes, weniger bei solchen Leuten, wo es auf Schärfe des Gehörs, wie bei Inaudi, beruht, der 25 ihm vorgesagte Zahlen auf einmal auffasste und — in der Erinnerung behielt, was bei Zaneboni nicht der Fall ist. . . . Zur Erklärung des hypertrophischen Gedächtnisses für Zahlen dient die Voraussetzung, dass sich infolge von Uebung ein Centrum für Zahlen im Gehirn bildet und der Mensch, der sich dieser besonderen Kraftanlage erfreut, eine Leidenschaft dafür gewinnt, wie es für Musik und andere Dinge der Fall ist, wobei die anderen Anlagen überwuchert werden."

[4]) Als 3jähriges Kind war Z. aus den Armen seiner Amme auf das Strassenpflaster mit dem Hinterkopfe aufgeschlagen und hatte eine starke Wunde davongetragen. Die nächste Folge davon soll eine langdauernde Betäubung und der Umstand gewesen sein, dass er 40 Tage lang die Zunge zwischen den Zähnen vorgestreckt hielt, — und soll sich von daher die Sprachstörung herschreiben.

Uebersichtliche Darstellung und Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.[1]

Von Prof. Dr. Const. Švorčík O. S. B. in Braunau (Böhmen).

I. Beweise für die Geistigkeit der menschlichen Seele.

Ehe wir zur Darstellung der verschiedenen Beweise für die Geistigkeit der menschlichen Seele übergehen, müssen wir uns klar machen, was unter Geistigkeit der Seele zu verstehen ist. Eine richtige Definition dieses Begriffes wird aber erst dann gegeben werden können, wenn man früher die verschiedenen Ansichten über das Verhältniss der Seele zum Leibe dargelegt hat.

In der Philosophie sind nun dreierlei Meinungen in dieser Frage hervorgetreten. Aristoteles und mit ihm alle christlichen Denker der patristischen Zeit und des Mittelalters halten die Seele für das eine Lebensprincip sowohl der intellectiven (Vernunft und Wille), als auch der sensitiven und der vegetativen Fähigkeiten. — Andere lehrten, dass das vegetativ-sensitive Leben von der Seele zu trennen sei, und ein eigenes

[1]) Benützte Werke: Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwickelung (3. Aufl. Leipzig 1875). H. Ritter, Geschichte der Philosophie (11. u. 12. Bd.). Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie (Berlin 1880). Alb. Stöckl, Speculative Lehre vom Menschen (Würzburg 1859); Geschichte der neueren Philosophie (Mainz 1883); Lehrbuch der Philosophie (Mainz 1887). Fr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie (Leipzig 1808). A. Marty, Psychologie und Ethik (Collegienhefte). Fr. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles (Mainz 1867). Jos. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit (2. Aufl., Innsbruck 1878). Const. Gutberlet, Naturphilosophie (Münster 1894); Psychologie (Münster 1896). Ant. Koch, Psychologie Descartes' (München 1881). Fr. Kirchner, Leibniz' Psychologie (Cöthen 1876); Katechismus der Psychologie (Leipzig 1882). K. Gottl. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der protestantisch-lutherischen Kirche (Leipzig 1822). Jac. Balmes, Fundamente der Philosophie (Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Fr. Lorinser. Regensburg 1856). J. H. Witte, Das Wesen der Seele (Halle a. S. 1888). L. Schneider,

Princip dafür im Menschen angenommen werden müsse. So machte Plato einen Unterschied zwischen der vernünftigen und der unvernünftigen Seele und lehrte, dass der Leib durch die unvernünftige Seele mit dem Geiste verbunden sei. — In der neueren Philosophie ist man aber von der Annahme einer eigenen Leibesseele abgekommen und hat das vegetativ-sensitive Leben aus der Leiblichkeit allein zu verstehen gesucht. Man behauptete also, das vegetativ-sensitive Leben komme auf mechanischem Wege zustande, so dass der Leib alle seine Lebensthätigkeiten wie ein lebendiger Automat verrichte (Cartesius), oder man hielt den Leib für ein Gebilde aus lauter einfachen Substanzen, welche den Grund aller Thätigkeit und Bewegung in sich selbst haben (Leibniz), oder man fasste das vegetativ-sensitive Leben als das Resultat einer bestimmten Combination physikalischer und chemischer Kräfte auf (Lotze), oder endlich man führte zwar das sensitive Leben auf die Seele als Princip zurück, trennte jedoch von ihr das vegetative Leben (Herbart).

Alle diese philosophischen Richtungen erkennen den Dualismus d. h. die wesentliche Verschiedenheit der leiblichen und der geistigen Substanz an, und stimmen wenigstens darin überein, dass die höheren Lebensthätigkeiten, nämlich Vernunft und Wille, auf die Seele als Princip zurückgeführt werden müssen.

Nach diesen Voraussetzungen definiren wir ein geistiges Wesen als ein solches, welches einer intellectuellen Thätigkeit d. h. des Denkens und des Wollens fähig ist, und verstehen unter Geistigkeit die Unabhängigkeit einer Substanz vom Stoffe. Den Beweis für die Geistigkeit der Seele hat man so geführt, dass man zeigte, die Seele des Menschen sei in gewissen Thätigkeiten vom Stoffe unabhängig, woraus sich dann die Geistigkeit ihres Wesens von selbst ergibt; denn das Wirken folgt dem Sein: wie das Wesen wirkt, so muss es auch seiner Natur nach beschaffen sein.

Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und Philosophie der Völker (Regensburg 1883). J. H. v. Kirchmann, Ueber die Unsterblichkeit (Berlin 1865). L. Schütz, Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (Paderborn 1874). J. H. Schmick, Die Unsterblichkeit der Seele, naturwissenschaftlich und philosophisch begründet (Leipzig 1886). Fr. Petz, Philosophische Erörterungen über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (Mainz 1879). Mos. Mendelssohn, Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele (1776). Isr. Gottl. Canzen, Ueberzeugender Beweis von der Unsterblichkeit (Tübingen 1744). Im. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Kirchmann, Berlin 1869); Kritik der reinen Vernunft (Kirchmann, Berlin 1870). Ren. Descartes, Principia philosophiae (Amsterodamii 1656). D. Thomae, Summa Theol. (Romae 1886); Summa cont. Gent. (Parisiis 1660). Fr. Guil. Ang Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum (Parisiis 1860, 1867).

A. Beweise für die Geistigkeit der Menschenseele aus der immateriellen Natur ihrer intellectiven Vermögen:

a) Beweise aus der immateriellen Natur der Vernunft.

Wir finden schon drei Beweise für die Unabhängigkeit der Vernunft von der Materie bei Aristoteles.

1. „Es ist nicht wohl gesprochen", sagt der Philosoph im 4. Capitel des 3. Buches über die Seele, „wenn man sagt, dass der Verstand mit dem Leibe vermischt sei; denn sonst würde er ein irgendwie beschaffener, kalt oder warm!" [1])

Dieser Beweis hat nach Brentano [2]) folgenden Sinn: Wäre der Verstand an den beseelten Leib ebenso gebunden, wie die übrigen Sinne, wäre er also nur ein höherer Sinn unter niederen Sinnen, so müsste er auch ein sinnliches Object haben, das auf ihn afficirend einwirkte, wie der Gehörssinn durch den Ton, der Gefühlssinn durch das Warme und Kalte afficirt wird. Er müsste also in letzterer Hinsicht objectiv [3]) kalt oder warm sein. Diese sensible Qualität müsste ferner die Grundbestimmung bilden, durch welche und mit welcher alles andere vorgestellt wird, wie z. B. der Gesichtssinn nur dadurch etwas Grosses und Rundes und Lebendes wahrnimmt, dass er etwas Farbiges erfasst; sobald aber die Vorstellung oder das Bild des Farbigen in ihm verschwindet, gewahrt er nichts mehr von dem Andern.

Nun ist aber keines von beiden der Fall.

Wenn der Verstand den Begriff der Farbe denkt, so findet sich darin kein sensibles Object, das ihn afficirte, weder Weiss noch Schwarz; wenn er den Begriff des Tones denkt, so ist ihm kein bestimmter Ton gegenwärtig, und kann es auch nicht sein, weil ein bestimmter Ton die übrigen Töne ausschliessen würde, der Begriff des Tones aber zu keinem Tone im Gegensatze steht.

Ebensowenig findet sich eine sensible Qualität, die sich durch alle Begriffe als deren gemeinsame Grundbestimmung hindurchzöge, so dass der Verstand alles andere nur durch diese sensible Qualität

[1]) Aristoteles, *De an. Γ.* 4. 429*a* 25 (ed. Biehl). *διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν [τὸν νοῦν] τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν.* — [2]) Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867. S. 120 ff. — [3]) Dieses Wort gebraucht Brentano nach der Weise der Scholastiker. Nach dem Grundsatz derselben: „Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente" (S. Thom. *Cont. gent.* l. 2. c. 77; l. 4. c. 11) ist bei jedwedem Erkennen das Erkannte seinem intentionalen Sein nach (objectiv) in dem Erkennenden gegenwärtig.

und nichts mehr davon ohne sie erkännte. Dies ist nicht einmal bei solchen Begriffen der Fall, deren Objecte der sinnlichen Erfahrung entstammen, und dazu gehören alle Dinge, über welche in der Naturwissenschaft gehandelt wird. Oder welches soll wohl die sensible Qualität sein, die als gemeinsame Grundbestimmung in dem Begriffe einer Blume oder eines Minerals oder eines Thieres vorhanden sein sollte? Wenn die Farbe, dann müsste ihre Vorstellung auch durch alle übrigen Begriffe oder Vorstellungen hindurchgehen, also auch z. B. in dem Begriffe des Tones und des Geschmackes vorkommen, was zu behaupten doch ganz ungereimt wäre. — Ebensowenig kann es eine andere sensible Qualität sein.

Der Verstand denkt aber auch Begriffe, denen überhaupt jede sensible Qualität fehlt, wie die Begriffe der Zeit, der Substanz und der Kraft, der Wahrheit, Schönheit und Güte. Bei diesen kann um so weniger von einer sensiblen Qualität als gemeinsamer Grundbestimmung die Rede sein.

Nach dem Gesagten steht also die Art und Weise des sinnlichen Erkennens zum Erkennen der Vernunft in geradem Gegensatz. Ist aber dies der Fall, so kann der Verstand nicht eine Fähigkeit des beseelten Leibes sein, sondern ist nothwendig ein vom Leibe getrenntes, geistiges Vermögen.

2. Der zweite Beweis des Aristoteles ist mit dem ersten enge verknüpft. Nachdem er am angeführten Orte gesagt hatte, dass der Verstand mit dem Leibe unvermischt sein müsse, denn sonst würde er ein irgendwie beschaffener, kalt oder warm sein, fährt er in demselben Satze fort: „oder es würde ein Organ da sein, wie beim empfindenden Vermögen; nun findet nichts davon statt.“ [1])

Aristoteles meint: Wäre der Verstand mit dem beseelten Leibe vermischt, so müsste er ein Organ haben, welches ihm die Begriffe zuführte. Was für ein Organ soll nun dieses sein? Vielleicht einer der fünf Sinne? Das ist nicht möglich. Denn jedes Sinnesorgan wird nur von einer bestimmten Qualität afficirt, während es die den übrigen Sinnen eigenthümlichen Qualitäten nur *per accidens* erkennt. Die Verstandesthätigkeit erstreckt sich aber, abgesehen von den abstracten Begriffen über das gesammte Gebiet des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens in gleicher Weise. Ein besonderes vermittelndes Organ lässt sich nicht auffinden; übrigens würde, wenn ein solches wirklich existirte, das Entstehen der Begriffe unabhängig von den niederen Sinnesvorstellungen sein. Es ist

[1]) ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστι.

also wahr, dass der Verstand unvermischt mit dem Leibe ist, dass er geistiger Natur ist.

3. Klarer als die vorhergehenden ist der dritte Beweis gefasst.[1])

Aristoteles macht darauf aufmerksam, dass die Leidenslosigkeit (*ἀπάθεια*) der Sinne und jene des Verstandes sich wesentlich von einander unterscheiden. Leidenslos nennt er aber beide deshalb, weil sie durch ihre Thätigkeiten keine eigentliche Alteration, kein eigentliches Leiden erfahren. Dennoch ist die Leidenslosigkeit bei beiden nicht eine gleiche, indem das Sinnesorgan bei intensiven äusseren Einwirkungen eine Umwandlung erfährt, so dass auch der Sinn *per accidens* alterirt wird. Aristoteles führt folgende Beispiele an: Ein heftiger Schall macht das Gehör wenigstens für die nächste Zeit unfähig, einen leiseren Ton zu vernehmen; ebenso alteriren intensive Farbenerscheinungen und sehr eindringliche Geruchsempfindungen die betreffenden Sinne.

Das Entgegengesetzte findet beim Verstande statt. „Wenn der Verstand etwas sehr Intellegibiles erkennt, so erkennt er das geringere nicht weniger, sondern sogar viel mehr!“[2]) Man steigt ja in den Wissenschaften vom Besonderen zum Allgemeinen, um die sogen. Principien in's helle Licht zu stellen und zur Einsicht zu bringen, in der Ueberzeugung, dass dann die Beurtheilung und das Verständniss der besonderen Wahrheiten desto leichter und sicherer von statten gehen wird; darum muss ferner ein Jeder, der in der Physik Kenntnisse sich erwerben will, vorher sich mit den Sätzen und Wahrheiten der Mathematik vertraut machen, die ja viel abstracter sind, als die der Physik.

Verhält es sich aber mit dem Erkennen der Vernunft gerade in umgekehrter Weise, wie mit dem Sinne, so ergibt sich die Nothwendigkeit, dass man sie nicht, wie jeden von diesen, für ein organisches, sondern für ein überorganisches, geistiges Vermögen zu erklären hat.[3])

4. Die Geistigkeit des Verstandes hat man ferner erschlossen aus dem ihm eigenthümlichen Erkenntniss-Objecte.

Es ist nämlich Thatsache, dass wir durch jeden unserer Sinne nur eine einzige der sogen. fünf sensiblen Qualitäten der körperlichen Dinge erfassen, z. B. mit dem Gehörssinn nur den Schall und nicht die Farbe; nicht blos dies: wir erkennen die sensiblen Qualitäten auch immer nur so, wie sie eben in einer bestimmten Weise sich darbieten, also jedesmal als etwas Singuläres und nie als etwas Allgemeines. Diese Erscheinung

---

[1]) *De an. Γ.* 4. 429*b* 5: *ὅτι οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐστι τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι.* — [2]) *ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον*, l. c. — [3]) Denselben Beweis führt auch Thomas in der *Summa cont. gent.* l. 2. c. 66. n. 5.

erklärt sich aus dem Umstande, dass die Sinne ihrem ganzen Sein nach von den körperlichen Organen abhängen, dass sie körperlicher Natur sind. Bei dem Verstande ist das Gegentheil der Fall. Mittels desselben können wir das Wesen des Körpers erfassen und dadurch zur Kenntniss des Allgemeinen gelangen. Und nicht blos das Wesen dieses oder jenes Körpers erkennen wir, sondern auch das Wesen des Körpers überhaupt.[1])

Ferner erkennen wir nicht nur materielle Dinge auch übersinnlich durch abstracte und universale Ideen, sondern auch ganz übersinnliche, mögen sie nun existiren, wie Gott und Geist, oder blos möglich sein.

Weiter finden sich in den Ideen dieser Dinge nicht nur keine sinnlichen Merkmale, sondern sie schliessen sie, wie die Idee Gottes, des Geistes, positiv aus.

Wäre nun der Verstand körperlicher Natur, so könnte er nicht das Wesen der Körper und das Allgemeine erkennen. Denn — wie der hl. Thomas sagt[2]) — das erkennende Wesen darf nichts von dem, was es erkennt, in seiner Natur haben, weil das, was ihm davon natürlicher Weise innewohnte, die Erkenntniss des Anderen verhinderte, wie z. B. manche Kranke die Geschmacksempfindungen nicht unterscheiden können und nur eine einzige haben, weil ihre Zunge von dieser bestimmten Empfindung afficirt wird.

Weil also unser Verstand Uebersinnliches erkennt, so folgt daraus, dass er auch geistiger Natur sein muss, weil das Wirken und das Sein mit einander im Verhältnisse stehen. Es wäre also widersinnig zu behaupten, dass ein sinnliches Princip in Thätigkeiten sich äussere, die über sein Wesen hinausgehen oder gar sein Wesen aufheben.

Auf diesen Beweis von dem allgemeinen Charakter und der Uebersinnlichkeit unserer Erkenntniss haben die Philosophen von jeher das grösste Gewicht gelegt. Schon Plato stützt darauf seinen Beweis für die Geistigkeit der Seele. Weil die Seele, so argumentirt er, die Ideen erkennt, oder wie Aristoteles es ausdrückt[3]), ein Ort der Ideen ist, so muss sie auch an dem Wesen der Ideen theilnehmen, sie muss geistiger Natur sein.[4]) Aristoteles pflichtet seinem Lehrer bei, nur

---

[1]) Schütz, Unsterblichkeit der Seele. S. 50 ff. — [2]) *Summa theol.* 1. p. q. 75. a. 2. *c.*: „Manifestum est, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem cognoscere potest aliqua, oportet, ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum, sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara." — [3]) *De an.* III. 4. 429 *a* 27: *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον τῶν εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* — [4]) Plato. *Phaedo* 78 *B* ff.

will er nicht anerkennen, dass die Geistigkeit sich auf alle Theile der Seele erstrecke.[1])

Auch bei den namhaftesten Denkern der späteren Zeit finden wir denselben Beweis, so bei Plotin[2]), Origenes[3]), Athanasius[4]), Augustin[5]), Thomas v. Aquin[6]) und in neuerer Zeit bei Lotze.[7])

5. Die Geistigkeit der Seele pflegt man weiterhin aus der Thatsache zu erschliessen, dass bei zunehmender Altersschwäche die Schärfe und die Klarheit des Denkens oft nicht abnimmt.[8])

Es ist nämlich durch Erfahrung bezeugt, dass die sinnlichen Erkenntnissvermögen bei Erschlaffung oder Zerrüttung ihrer Organe, mag dieselbe die Folge des eintretenden Alters oder einer Krankheit sein, an Energie ihrer Thätigkeit in dem Grade abnehmen, als die Erschlaffung oder Zerrüttung ihrer Organe vorwärts schreitet. Hätte nun die Vernunft ihren Sitz in irgend einem Organe des Körpers, so müsste sie in ihrer Thätigkeit bei einem durch Altersschwäche oder Krankheit zerrütteten Körper erlahmen. Man nimmt aber bei vorzüglich begabten Menschen auch während ihres Alters immer noch frische Epochen geistiger Productivität wahr. So hat Sophokles in seinem späten Greisenalter die herrliche Tragödie „Oedipus auf Kolonos" gedichtet. Plato hat auch als Greis die beiden bedeutenden Dialoge „Timaeus" und die „Gesetze" geschrieben. Aus neuerer Zeit bieten Beispiele Männer, wie Alexander und Wilhelm von Humboldt, der berühmte Naturforscher Cuvier, Göthe u. A. Auch bei Zerrüttung der körperlichen Organe, namentlich des Gehirns, durch eine Krankheit, bleibt oft der Geist klar. Beispiele davon erzählen uns Physiologen und Psychiatriker, wie Burdach[9]),

---

[1]) A. a. O. — [2]) *Ennead.* IV. l. 7. c. 4—6. — [3]) *De princ.* I. c. 1, 7: „Si qui autem sunt, qui mentem ipsam animamque corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum, tam difficilium tamque subtilium rationes assertionesque recipiat. Unde ei rerum invisibilium contemplatio? Unde certe intellectualium intellectus rerum corpori inest . . ." etc. — [4]) *Cont. gent.* p. 34: *καὶ τοῦτο δ' ἂν εἴη πρὸς ἀπόδειξιν ἀκριβῆ τοῖς ἔτι πρὸς ἀναίδειαν τῆς ἀλογίας τετραμμένοις, πῶς τοῦ σώματος θνητοῦ ὄντος λογίζεται τὰ περὶ ἀθανασίας καὶ πολλάκις ἑαυτῷ τὸν θάνατον ὑπὲρ ἀρετῆς προσκαλεῖται; . . . ἀνάγκη ἕτερον εἶναι τὰ τὰ ἐναντία καὶ παρὰ τὴν φύσιν λογιζόμενον.* — [5]) *De quant. an. A* 3: „Atqui si corporea oculis corporis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum quo videmus illa incorporalia corporeum corpusve non esse!" — [6]) *S. th.* 1. p. q. 75. a. 2. *c.* — [7]) Mikrokosmus (3. Aufl.) 2. Buch. Cap. 1. S. 164 f.: „Auf der Anerkennung der völligen Unvergleichbarkeit aller physischen Vorgänge mit den Ereignissen des Bewusstseins hat von jeher die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit geruht, eine eigenthümliche Grundlage für die Erklärung des Seelenlebens zu suchen!" — [8]) Schütz, Unsterblichkeit. S. 60 ff. — [9]) Anthropologie. 1837. S. 613.

Zimmermann[1]), Marshall[2]), Schröder van der Kolk.[3]) Der letztere erzählt folgenden Fall:

„Ein wissenschaftlich gebildeter und gelehrter Mann war innerhalb sieben bis acht Jahren durch Gehirnwassersucht blödsinnig geworden. Der Mann wurde immer schwächer und zuletzt ganz abgezehrt; aber in demselben Maasse, als die Kräfte sanken, hob sich wieder die Klarheit des Geistes. Sich selbst zurückgegeben und seinen Zustand klar übersehend, blickte er mit freudiger Unterwerfung auf sein bevorstehendes Ende; ohne über das zu murren, was er erduldet hatte, ging er verlangend und geistesklar dem letzten Stündlein entgegen, wo er die Erde verlassen sollte, die ihm nichts mehr bieten konnte." Bei der Section des Mannes fand sich das Gehirn durch ungemein viel Wasser ausgedehnt.

Solche Aufhellung des Geistes findet sich auch bei anderen Gehirnaffectionen, bei Erweichung, Verhärtung, Krebsgeschwülsten, die unheilbarer Natur sind.[4])

b) Beweise aus der immateriellen Natur des Wollens.

Es waren namentlich die Scholastiker, welche die Geistigkeit des Wollens allseitig bewiesen haben, und so wollen wir einige ihrer Hauptbeweise anführen:

Die Scholastiker unterscheiden mit dem hl. Thomas[5]) eine doppelte Art von Begehrungsvermögen, nämlich das sinnliche und das höhere. Die Geistigkeit des letzteren erschliessen sie sowohl aus dem Gegenstande, als auch aus der Beschaffenheit des Wollens.[6])

1. Was nun den Gegenstand betrifft, so ist es Thatsache, dass der Mensch nicht blos sinnliche Güter, sondern auch Geistiges: Weisheit, Tugend begehren kann. Diese immateriellen Güter müssen aber zuerst erkannt werden; denn nicht ein Ding schlechthin, sondern nur ein erkanntes Ding kann angestrebt werden. Weil aber, wie früher gezeigt wurde, ein materielles Organ etwas Immaterielles nicht erkennen kann, so kann es auch dasselbe nicht begehren. Das Wollen muss also nothwendig als eine überorganische, immaterielle Thätigkeit aufgefasst werden.[7])

2. Der Unterschied der beiden Begehrungsvermögen lässt sich auch aus dem Umfange der angestrebten Objecte erkennen. Während das sinnliche Begehrungsvermögen nur zu bestimmten Gütern hin-

---

[1]) Von der Erfahrung in der Arzneikunst. Zürich 1763. 1. Bd. S. 464. — [2]) Untersuchungen des Gehirns im Wahnsinn und in der Wasserscheu. Uebersetzt von Romberg. Berlin 1819. S. 100 Anm. — [3]) Seele und Leib in Wechselbeziehung zu einander. Braunschweig 1865. S. 20 f. — [4]) Schütz a. a. O. — [5]) *S. th.* 1. p. q. 80. a 2. — [6]) Kleutgen, Phil. d. Vorzeit. 2. Bd. S. 481 ff. — [7]) Kleutgen a. a. O.

gezogen wird, strebt das höhere Begehrungsvermögen das Gute im allgemeinen an, und zwar nicht blos das Gute im ethischen Sinne, sondern das Gute überhaupt, insofern es nämlich dem Menschen irgend eine Befriedigung gewährt und auf irgend eine Weise zu seinem Wohlsein beiträgt. Nicht blos die Erhabenheit der Tugend, sondern auch der Schmutz des Lasters kann für ihn begehrenswerth sein, denn er schmeichelt der Sinnlichkeit. Nicht blos das Licht der Erkenntniss, sondern auch die Finsterniss des Irrthums kann der Mensch anstreben, weil er vielleicht dadurch seine Leidenschaften, Hass, Stolz befriedigen kann.

Es muss also ein wesentlicher Unterschied zwischen dem sinnlichen und dem höheren Begehrungsvermögen gesetzt werden. Wie nämlich die vernünftige Erkenntniss auf alles Seiende ausgedehnt ist, die sinnliche aber nur auf das körperliche, so strebt auch das sinnliche Begehrungsvermögen nur bestimmte Güter an, das höhere hat aber das Gute im allgemeinen zu seinem Gegenstande.[1])

3. Die Geistigkeit des Willens kann nicht blos aus dem Gegenstande des Begehrens, sondern auch aus der Beschaffenheit des Wollens erkannt werden.

Der hl. Thomas macht an jener Stelle, wo er diesen Beweis führt[2]), einen Vergleich des Schöpfers mit dem Geschöpfe. Je näher ein Wesen Gott steht, desto ausgeprägter ist an ihm die Aehnlichkeit der göttlichen Würde und Vollkommenheit. Es gehört aber zur absoluten Vollkommenheit Gottes, dass er alles bewegt und lenkt, ohne selbst bewegt und gelenkt zu werden. Die geschaffenen Wesen nehmen also eine desto höhere Stufe der Vollkommenheit ein, je mehr sie sich selbst bestimmen, und so finden wir drei Abstufungen in der erschaffenen Welt, nämlich die leblosen Naturwesen, die Thiere und den Menschen. Der Mensch nimmt am meisten Antheil an der Vollkommenheit Gottes, denn er fühlt eine Macht in sich, vermöge derer er den erkannten Gegenstand entweder zu wollen oder nicht zu wollen vermag, und folglich imstande ist, seine Triebe zu beherrschen, über sein Thun und Lassen selbst zu entscheiden. Diese Freiheit des Willens, nämlich das Vermögen, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, setzt aber voraus, dass der Wollende sich selbst bewusst ist, dass er den Endzweck erkennt und ihn zum Gegenstande seiner Betrachtung macht. Diese Erkenntniss kann nicht in einem materiellen Princip wurzeln: also müssen wir auch schliessen, dass der Wille sich selbst nicht zu bestimmen vermöchte, wenn er nicht in einem immateriellen Principe wurzelte.

---

[1]) S. Thom., *Cont gent.* l. 2. c. 47. — [2]) *De veritate* q. 22. a. 4. *concl.*

In dem vorhergehenden Beweise wurde die Geistigkeit des Willens daraus bewiesen, dass die Selbstbestimmung mit der Denkthätigkeit verbunden ist, die in einem geistigen Princip ihren Grund hat.

4. Um zu demselben Schlusse zu gelangen pflegten die Scholastiker das Wesen der Freiheit selbst zu untersuchen. Die Freiheit des Willens definirte man als die Fähigkeit, unter allen Umständen und in jedem gegebenen Falle zwischen Verschiedenem zu wählen.[1]) Der Wille ist also nicht blos frei von äusserem Zwange[2]), sondern auch von innerer Nöthigung.[3]) In letzterer Beziehung ist er nun in dreifacher Weise frei[4]): Erstens in Beziehung auf den Willensact selbst, sodass er irgend ein Mittel zum Zwecke mit seinem Willen ebenso gut begehren, den darauf bezüglichen Willensact ebenso gut vornehmen, als unterlassen kann[5]); zweitens in Beziehung auf die Wahl der Mittel[6]), sodass er, falls er überhaupt einen Willensact setzen will, nach den verschiedensten Mitteln zu begehren imstande ist; drittens endlich in Beziehung auf die Moralität des Actes selbst[7]), sodass er nicht blos nach guten Mitteln zu begehren vermag, sondern auch nach schlechten, die ihn von seinem Ziele entfernen. Wäre nun der Wille ein organisches Vermögen, so könnte von einer solchen Freiheit bei dem Menschen keine Rede sein. Denn ein solches ist in seiner Thätigkeit jedesmal von dem beherrschenden Einfluss der Nothwendigkeit abhängig, mag dieselbe nun eine innere oder eine äussere sein, d. h. mag sie aus der Natur und Wesenheit des Dinges, oder mag sie von etwas anderem, diesem Dinge äusserlich Gegenüberstehenden herstammen. Es liefert also auch die Willensfreiheit einen Beweis für die Geistigkeit des Wollens.

5. Man hat sich ferner auf den bekannten Streit zwischen Geist und Leib berufen, infolge dessen sich der Wille zu höheren, geistigen Gütern hingezogen fühlt, während das sinnliche Begehrungsvermögen ihm mit seinen Neigungen und Strebungen widersteht. Wäre aber das Wollen eine organische, materielle Thätigkeit, dann könnte eine solche Erscheinung gar nicht vorkommen. Denn dann würde das Wollen von dem sinnlichen Begehren sich eigentlich gar nicht unterscheiden, und ein solcher Widerspruch würde gar nicht

---

[1]) S. Thom., *Sum. theol.* 1. p. q. 83. a. 3 *c*: „Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato: quod est eligere.“ — [2]) Dies nannte man *libertas a coactione.* — [3]) *Libertas a necessitate.* — [4]) S. Thom., *De verit.* q. 22. a. 6. *concl.* — [5]) *Libertas contradictionis.* — [6]) *Lib. specificationis.* — [7]) *Lib. contrarietatis.*

möglich sein.[1]) Der Wille übt auch eine Herrschaft über die Sinnlichkeit aus, indem er sie von ihrem Gegenstande ablenkt und ihr Befriedigung nicht gestattet. Auch dies ist ein Beweis für die Geistigkeit des Willens.[2])

6. Mit diesem Beweise hängt endlich noch ein letzter zusammen, der sich auf die ebenerwähnte Herrschaft des Willens über die übrigen Seelenthätigkeiten stützt. Wäre nämlich der Wille ein organisches Vermögen, dann müsste jedes intensive Wollen eine körperliche Alteration, und umgekehrt diese jenes hervorbringen, wie wir es bei den sogen. Affecten des niederen Begehrungsvermögens bemerken. Allein dies ist oft nicht der Fall. Die grösste Aufregung des Körpers ist nicht imstande, manchen Menschen mit sich fortzureissen, und umgekehrt heftige Willensaffecte haben keine Wirkung auf die körperlichen Organe. Auch dies ist ein Beweis, dass der Wille eine überorganische, geistige Kraft ist[3])

c) Beweise aus dem Selbstbewusstsein.

1. Der Mensch ist fähig, seine Erkenntnissthätigkeit auf sich selbst zurückzuwenden, auf sich selbst zu reflectiren. Seine Seele wirkt also durch eine reale, immanente (nicht transitive) Thätigkeit auf sich selbst; denn sie macht sich selbst zum Gegenstande ihrer Thätigkeit, erfasst sich wirklich selbst, indem sie durch Reflexion findet, dass dasselbe Ich erkennt und erkannt wird. Dies wäre aber unmöglich, wenn das Erkenntnissprincip materieller Natur wäre. Denn bei der Sinnesthätigkeit ist eine vollkommene Reflexion auf sich selbst, sodass der Sinn um sich und seine Empfindung wüsste, unmöglich. Wir müssen also auf ein geistiges Princip im Menschen schliessen, dem diese Fähigkeit innewohnt, und dieses Princip nennen wir die Seele.[4])

---

[1]) Suarez, *De anima* I. c. 9. n. 35. Kleutgen. 2. Bd. S. 488. — [2]) S. Athanasius, *Contra gent.* p. 35. *πῶς δὲ πάλιν κατὰ φύσιν ὢν ὁ ὀφθαλμὸς εἰς τὸ ὁρᾶν καὶ ἡ ἀκοὴ εἰς τὸ ἀκούειν, τὰ μὲν ἀποστρέφονται, τὰ δὲ αἱροῦνται; τίς γὰρ ὁ τὸν ὀφθαλμὸν ὁρᾶν ἀποστρέφων; . . . ἢ πῶς τὸ σῶμα τὴν φύσιν ἀποστραφὲν ἐπιστρέφεται πρὸς τὰς ἑτέρας συμβουλίας καὶ πρὸς τὸ ἐκείνου νεῦμα ἡνιοχεῖται; ταῦτα γὰρ οὐδὲν ἕτερον ἢ ψυχὴν λογικὴν* (nämlich der geistige Wille) *ἀποδείκνυσιν, ἡγεμόνευσαν τοῦ σώματος.* — [3]) Schütz, Unsterblichkeit. S. 78 ff. Auch der hl. Thomas kennt schon diesen Beweis. Vgl. *Sum. theol* 1. 2. q. 77. a. 1. *c.*: „Respondeo dicendum, quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem." — [4]) S. Thom, *Cont. gent.* l. 2. c. 49: „Nullius corporis actio reflectitur super agentem. Intellectus autem supra se ipsum agendo reflectit, intelligit enim se ipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum." S. Bonaventura, 2. Sent.

2. Hierher rechnen wir auch den Beweis, den Cartesius für die Geistigkeit der Seele anführt.

Um aber seine Ansicht über das Wesen der Seele kennen zu lernen, müssen wir auf den Fundamentalsatz seiner ganzen Philosophie zurückgehen, nämlich auf den Satz: „*Cogito, ergo sum*." Der Mensch kann Alles bezweifeln, meint Cartesius, aber daran, dass er zweifelt (oder weil das Zweifeln ein Denken ist, dass er denkt), darf er nicht zweifeln. Kann aber der Mensch an seinem Denken nicht zweifeln, so ist auch seine Existenz dem Zweifel enthoben, weil er nicht denken könnte, wenn er nicht existirte. Allein der Satz: „*Cogito, ergo sum*" ist kein Schluss, sondern eine Wahrheit, die sich ohne logische Ableitung durch einfache Intuition aufdrängt (*simplici mentis intuitu*), eine Wahrheit, die ich mit solcher Klarheit und Deutlichkeit einsehe, die durch nichts übertroffen werden kann. Ebenso muss jeder andere Satz wahr sein, den ich mit derselben Klarheit und Deutlichkeit erfasse. Klarheit und Deutlichkeit einer Erkenntniss sind also Kriterien der Wahrheit.[1])

Auf dieser Grundlage baut dann Cartesius seine weiteren Untersuchungen über das Wesen der Seele auf.

„Mache ich nämlich", meint Cartesius, „das Denken selbst zum Gegenstande meiner Betrachtung, so sehe ich klar und deutlich ein, dass in dem Begriffe von Denken sich weder eine Ausdehnung, noch Gestalt, noch Bewegung findet, ja dass ich denken könnte, wenn Körperliches überhaupt nicht existirte. Daraus folgt, dass diese denkende Substanz eine vom Körper wesentlich verschiedene, unkörperliche, immaterielle, geistige Substanz sein müsse.[2])

dist. 19. a. 1. q. 1.: „Nulla virtus materialis et corruptibilis nata est super se reflecti. Anima rationalis secundum actum proprium nata est super se reflecti cognoscendo et amando: ergo virtus animae rationalis non est materialis et corruptibilis: ergo est immaterialis et incorruptibilis, substantia item" etc. Vgl. Gutberlet, Psychol. S. 255. Stöckl, Lehrb. d. Phil. II. S. 319. Kleutgen, Phil. der Vorzeit. S. 468 ff.

[1]) *De prima phil.* med. 3. p. 13: „Sum certus, me esse rem cogitantem; numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus? Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio eius, quod affirmo; quae sane non sufficeret, ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ut ista clare ac distincte perciperem, falsum esset; ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare ac distincte percipio." — [2]) *Princ. phil.* I, 8.: „Examinantes (enim) quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram nec motum localem, nec quid, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam; quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim iam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus."

Ich sehe ferner klar und deutlich ein, dass das Wesen dieser Substanz nur im Denken besteht. Würde ich nämlich jemals zu denken aufhören, so hätte ich auch nicht Grund, an meine Existenz zu glauben, wenn auch mein Körper und die übrige Aussenwelt fortbestünden. Weil ich mir meines Denkens und meiner Existenz bewusst bin, so folgt daraus, dass ich eine Substanz bin, deren Natur nur im Denken besteht.[1])

3. Wir reihen hierher auch den Beweis Lotze's ein, der sich auf die Einheit des Bewusstseins gründet.

Als die entscheidende Thatsache der Erfahrung, sagt Lotze[2]), welche uns nöthigt, in der Erklärung des geistigen Lebens an die Stelle der Stoffe ein übersinnliches Wesen zu setzen, müssen wir jene Einheit des Bewusstseins bezeichnen, ohne welche die Gesammtheit unserer inneren Zustände nicht einmal Gegenstand unserer Selbstbeobachtung werden könnte. Diese Einheit wäre unerklärlich ohne Voraussetzung eines einheitlichen Princips, das sie trägt. Doch ist zu bemerken, dass nicht darauf unser Glaube an die Einheit der Seele beruht, dass wir uns als solche Einheit (im Bewusstsein) erscheinen, sondern darauf, dass wir uns überhaupt erscheinen können. Wäre der Inhalt dessen, als was wir uns erscheinen, ein völlig anderer, kämen wir uns selbst als eine zusammenhangslose Vielheit vor, so würden wir auch daraus, aus der blosen Möglichkeit, dass wir überhaupt etwie uns vorkommen, auf die nothwendige Einheit unseres Wesens zurückschliessen, diesmal in vollem Widerspruche mit dem, was unsere Selbstbeobachtung als unser eigenes Vorbild uns vorhielte. Nicht darauf kommt es an, als was ein Wesen sich selbst erscheint; kann es überhaupt sich selbst, oder kann Anderes ihm erscheinen, so muss es nothwendig in einer vollkommenen Untheilbarkeit seiner Natur als Eines das Mannigfache des Scheins zusammenfassen können.[3])

4. Mit diesem Beweise Lotze's hängt noch ein anderer zusammen.

Wir führen nämlich die Gesammtheit unserer inneren Zustände nicht nur auf die Einheit des Ich zurück, sondern wir sind uns auch bewusst, dass dieses Ich unverändert bleibt, dass wir dieselbe Person sind, die wir ehedem gewesen, dass inbezug auf unsere Persönlichkeit als solche nicht die mindeste Veränderung eingetreten ist. Nun hat aber die Physiologie festgestellt, dass unser Leib einem fortwährenden Stoffwechsel unterliegt, sodass er binnen sieben Jahren eine vollständige Veränderung erfährt, während das Gehirn in einer solchen Zeit vielleicht mehrere Male regenerirt.[4]) Es muss also ein Princip in uns sein, welches jeder

[1]) De methodo. c. IV. pag. 26 (ed. Amsterod. 1656). — [2]) Mikrokosmus (3. Aufl.) 1. Bd., 2. Buch. S. 175. Nach Stöckl, Geschichte der neueren Philos. II. S. 300. — [3]) Lotze a. a. O. — [4]) Schmick, Unsterblichkeit der Seele. S. 75 ff.

Veränderung enthoben ist; und dies kann es nur dann sein, wenn es eine immaterielle, geistige Substanz ist.

5. Der hl. Augustin führt aus dem Selbstbewusstsein noch folgenden Beweis:

Wäre unsere Seele materieller Natur, dann müsste sie ein bestimmter Körper sein, weil jeder Körper seine bestimmte Natur hat, und nur unter dieser auftreten kann. Dann müssten wir uns der bestimmten körperlichen Natur kraft unseres Selbstbewusstseins bewusst werden. Da sich aber im Selbstbewusstsein nichts davon findet, so müssen wir schliessen, dass die Seele überhaupt nicht körperlicher Natur sein kann, sondern dass sie als ein immaterielles, geistiges Wesen aufzufassen ist.[1])

Zu diesen Beweisen fügen wir noch einige hinzu, die von den neueren Philosophen vorgebracht worden sind.

1. Der Beweis in der Leibniz-Wolff'schen Philosophie. — Die Lehre von dem Wesen der menschlichen Seele gründet sich bei Leibniz ganz auf seine Lehre von den Monaden.

Diese Monaden sind nach seiner Annahme einfache Substanzen, die weder aus anderen gezeugt, noch durch Auflösung zerstört, sondern nur durch Gottes Allmacht erschaffen und vernichtet werden können.[2]) Obgleich sie inbezug auf den Raum wie mathematische Punkte sind, so sind sie dennoch nicht schlechterdings inhaltslos, sondern sie sind wesentlich eine Kraft, und zwar ist bei jeder Monade die Kraft auf die beiden Vermögen, das des Vorstellens und des Begehrens zurückzuführen.[3])

Leibniz spricht den Monaden das Vermögen, nach aussen zu wirken, ab; um aber dennoch zu erklären, wie sich die Monaden zu Körpern zusammenfügen und auf einander einwirken, nahm er Zuflucht zu der Dichtung einer praestabilirten Harmonie. Gott soll bei der ursprünglichen Einrichtung der Welt sowohl auf die Beschaffenheit als auch auf die innere Einrichtung aller Monaden Rücksicht genommen und sie unter einander so geordnet haben, dass die Veränderungen, welche jede für sich und in sich hervorbringt, den Veränderungen, die in anderen vor-

[1]) S. August., *De trin.* l. 10. c. 7 sqq. *De Genes. ad litt.* l. 7. c. 21.: „Desinat ergo anima suspicari, se esse corpus, quia, si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se novit quam caelum et terram, quae per sui corporis oculos novit ... Quid enim tam menti adest, quam ipsa mens?" Vgl. Stöckl, Lehrbuch der Phil. II. S. 320. — [2]) Syst. nouveau de la nature. 4. p. 125 *a*: „Toute substance, qui a une véritable unité, ne pouvant avoir son commencement ni sa fin que par miracle, il s'ensuit, que ne sauraient commencer que par création, ni finir que par annihilation." — [3]) Ep. ad Bierl. p. 678 *b*: „Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum."

gehen, vollkommen entsprechen, so dass uns die einen Ursache der anderen zu sein scheinen. — Das sind die Grundzüge der Leibniz'schen Lehre von den Monaden.

Wenden wir dieselbe auf die Anthropologie an, so ist die Seele eine Monade im Sinne der übrigen. Ihre Grundkräfte sind Intelligenz und Wille, entsprechend dem Vorstellen und dem Begehren der übrigen Monaden. Aber sie ist die vornehmste unter allen Monaden, sie ist die Centralmonade. Sie ist geistig: dies erweist sich aus der Denkkraft; denn diese könnte nur durch ein Wunder der Materie zugetheilt werden.[1])

2. Beneke's Beweis für den geistigen Charakter der Seele. — Den Grund der Geistigkeit findet er „in der höheren Kräftigkeit" der vier Urvermögen, die er in der Seele findet, welche mit einander auf's innigste eins sind und ein Wesen bilden. Ausserdem macht er auf den Besitz der Sprache und auf die lange Erziehung während der Kindheit aufmerksam, die den geistigen Vorzug des Menschen vor den Thieren bedingen.[2])

B. Prüfung der Beweise für die Geistigkeit der Seele.

Von den für die Geistigkeit der Seele vorgebrachten Beweisen halten wir diejenigen für richtig, welche sich auf die Erkenntniss des Menschen, auf sein Wollen und das Selbstbewusstsein gründen.

Was die Erkenntniss anbelangt, so kommt diese nach der Lehre des hl. Thomas und der Scholastiker dadurch zustande, dass das Erkannte seinem intentionalen Sein nach in dem Erkennenden gegenwärtig ist. Das erkennende Princip nimmt also den erkannten Gegenstand in sich auf, nicht seinem physischen Sein nach, sondern in der Weise, welche der Natur des Erkennenden entspricht. Es lauten also die beiden Axiome der Scholastiker:

1. Jede Erkenntniss entsteht durch ein Bild des Erkannten im Erkennenden.[3])

---

[1]) Nouveaux essais etc. av. prop. p. 203 *b*: „Si quelqu'un dirait, que Dieu peut ajouter la faculté de penser à la machine préparée, je repondrais, que, si cela se faisait, et si Dieu ajoutait cette faculté à la matière, sans y verser en même temps une substance, qui fût le sujet de l'inhésion de cette même faculté, c'est-a-dire, sans y ajouter une âme immatérielle, il faudrait, que la matière eut été exaltée miraculeusement pour recevoir une puissance, dont elle n'est pas capable naturellement." Wolff, Vernünftige Gedanken über Gott, Welt u. Seele. C. 5. 741. — [2]) Ueberweg, Grundriss. III. S. 391. — [3]) „Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente." S. Thom., *Cont. gent.* l. 2. c. 77.

2. Das Erkannte ist in dem Erkennenden gegenwärtig nach der Weise des Erkennenden.[1])

Wie wir nun aus der Beschaffenheit eines Bildes, z. B. eines Schatten- oder Wachsbildes, auf die Beschaffenheit des Gegenstandes selbst schliessen können, so können wir auch aus der Art der erkannten Objecte auf die Art der Erkenntnisskraft schliessen, und zwar um so mehr, als bei der Erkenntniss das Sein des Princips mit dem erkannten Gegenstande in innigster Verbindung ist.

Nun ist es Thatsache, dass wir nicht blos materielle Dinge, sondern auch übersinnliche Gegenstände erkennen, ja dass wir Ideen von Dingen in uns haben, die jede Materie ausschliessen.

Wie also ein sinnliches Organ nur sinnliche Züge von Dingen darstellen kann, ebenso kann nur eine immaterielle Kraft übersinnliche Erkenntnissobjecte in sich aufnehmen.

Ferner kann eine sinnliche Thätigkeit nur durch äussere und zwar specifische Reize, welche das eigenthümliche Object derselben bilden, zur Thätigkeit bestimmt werden.

Dies bestätigt die Erfahrung bei allen Sinnen. Denn ein Princip, das an ein sinnliches Organ gebunden ist, unterliegt der Trägheit der Materie, welche nur durch ein äusseres Agens zur Bewegung bestimmt wird. Nun können aber die übersinnlichen Gegenstände unserer Erkenntniss keinen Reiz ausüben, weil sie nicht der physischen Ordnung angehören; folglich können sie auch nicht von einem sinnlichen Erkenntnissprincip erfasst werden.

Die Geistigkeit der menschlichen Seele ergibt sich auch aus der Eigenthümlichkeit des Begehrungsvermögens.

Ein jedes Begehrungsvermögen ist nur auf das ihm angemessene Gut gerichtet; ein sinnliches Begehrungsvermögen strebt also nach materiellen Gütern. Der Mensch strebt aber auch übersinnliche Güter an, und zwar oft mit Hintansetzung aller sinnlichen Genüsse. Wäre also das Begehrungsvermögen im Menschen an ein sinnliches Organ gebunden, so würde es Dinge anstreben, die über sein Wesen hinausgehen, ja für dasselbe sogar von Uebel sind, was eine Absurdität wäre.

[1]) „Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente cognitionis principium. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse, quod habet in cognoscente, alio modo, secundum respectum, quem habet ad rem, cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi aliquam rem est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius." S. Thom., *De veritate.* q. 10. a. 4.

Auch die Willensfreiheit ist ein Zeugniss für die Geistigkeit der Menschenseele.

Denn vermöge derselben können wir uns frei entscheiden und sind einer jeden äusseren Macht gegenüber selbständig; dies ist aber bei einem materiellen Princip unmöglich, weil es infolge der Trägheit der Materie nur von einem äusseren Agens bestimmt werden kann.

Endlich liefert das Selbstbewusstsein den schlagendsten Beweis für die Geistigkeit der Seele.

Der Geist ist das Subject der reflexen Thätigkeiten, welche auf das Thätige zurückgehen. Das Wesen der Materie äussert sich in bewegenden Kräften der Anziehung und der Abstossung, welche nach aussen gehen, das Wesen des Geistes aber erscheint in reflexibeln Thätigkeiten, welche in vollkommener Weise auf das Ding, von dem sie ausgehen, zurückgehen, es erfassen. Eine solche Reflexibilität kommt nur dem Geiste zu.[1])

2. Den Träger der geistigen Thätigkeiten nennen wir Seele. Sie ist eine Substanz. Denn wie es überhaupt kein Thun ohne ein Thätiges, keine Modification ohne ein Subject, kein Accidens ohne einen Träger geben kann, so können auch die geistigen Thätigkeiten ohne ein tragendes Subject nicht gedacht werden. — Wir beziehen ferner alle unsere Thätigkeiten auf unser Ich als etwas Constantes in allen veränderlichen Zuständen, mögen sie noch so heterogen sein. Das Ich des jetzigen Augenblickes ist identisch mit dem Ich des verflossenen, und so bleibt die Identität während eines ganzen Tages, eines ganzen Jahres, des ganzen Lebens. Dieses Ich zeigt nämlich einen durchgängigen Gegensatz zu den Acten. Wir sind uns derselben bewusst als verursachter, veränderlicher Wirkungen, vieler, wechselnder Erscheinungen, Functionen des Ich, während das Ich als etwas Unabänderliches, Dauerndes gegenüber dem Wechsel der psychischen Zustände erscheint. Das Ich muss also als Träger der psychischen Zustände als dauernde Substanz aufgefasst werden.[2])

Die Seele ist also eine geistige Substanz, ein Geist, freilich nicht ein reiner Geist, weil sie auch an sinnliche Organe gebundene Thätigkeiten besitzt. Damit ist aber nicht eine reale Zusammensetzung einer sinnlichen und einer geistigen Seele gemeint. Vielmehr zeigt sich hierin die Vollkommenheit des Seins der Seele, dass sie, obwohl theilweise in die Materie versenkt, dennoch nicht ganz in ihr aufgeht, sondern ihr eigenes Sein behält.[3])

[1]) Harms bei Witte. S. 321 ff. — [2]) Gutberlet, Psychologie. S. 268 ff. — [3]) Die Substantialität der Seele leugnet Kant. Er rechnet sie zu den Paralogismen der reinen Vernunft (Kritik der reinen Vernunft. S. 323 ff.). Nach Kant

3. Wenden wir uns zur Prüfung einiger Beweise insbesondere.

a) Vor allem erregt Bedenken der Beweis des Cartesius.

Cartesius erschloss die Geistigkeit der Seele daraus, dass ihr Wesen nur im Denken bestehe. Wie kam er aber zu diesem Schlusse? Er suchte nach einer neuen Grundlage der philosophischen Erkenntniss und glaubte, dass dieselbe nur dann gefunden werden könne, wenn man an allen Wahrheiten zweifelte. Wenn man nun auf solche Weise etwas gefunden hätte, was zu bezweifeln ganz und gar unmöglich sei, so hätte man, meint er, den Punkt errungen, von wo aus man zu anderen Erkenntnissen mit Sicherheit fortschreiten könne. Diesen Ausgangspunkt alles Philosophirens glaubte Cartesius in dem Satze: *„Cogito, ergo sum“* gefunden zu haben. Wenn der Mensch alles bezweifelt, so könne er doch daran, dass er zweifelt, nicht zweifeln, und weil man nicht zweifeln könnte, wenn man nicht existirte, so leuchte der Satz *„cogito, ergo sum“* mit einer solchen Klarheit ein, dass sie durch nichts übertroffen werden kann. Ein Satz nun, den ich mit derselben Klarheit und Deutlichkeit einsehe, müsse wahr sein. Die klare und deutliche Erkenntniss sei also ein Kriterium der Wahrheit. Cartesius schliesst zunächst aus dieser Erkenntniss, dass das denkende Ich eine Substanz sein müsse; ferner dass sie eine immaterielle, geistige Substanz sein müsse; und endlich, dass ihr Wesen nur im Denken bestehe.

Gegen diese Beweisführung ist folgendes einzuwenden.

Erstens kann es nicht richtig sein, dass der allgemeine Zweifel als Grundlage und als Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung diene. Es gibt gewisse Sätze, an denen man vernünftiger Weise nicht zweifeln kann, und dies ist nicht blos der Satz *„Cogito, ergo sum“*, sondern auch alle anderen Sätze, deren Wahrheit aus der Vergleichung der Begriffe einleuchtet.

Ferner ist es nicht richtig, dass eine klare und deutliche Erkenntniss das Kriterium der Wahrheit ist. Denn die Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Objecte: *adaequatio intellectus cum re.* Daraus aber, dass ich einen Satz klar und deutlich einsehe, kann noch nicht gefolgert werden, dass es sich auch objectiv so verhalte, wie ich es einsehe.

Dies scheint auch Cartesius nicht entgangen zu sein, denn er sucht nachträglich sein subjectives Kriterium durch ein objectives, nämlich die

---

ist der Begriff der Substanz eine reine Verstandesform ohne objectiven Werth. Seine Ansicht wird unter Anderen widerlegt von Balmes (Fundamente der Philosophie. 4. Bd., S. 102 ff.). Auch Wundt ist der Ansicht, dass die Vorstellung des Ich keine Voraussetzung eines Substrates erfordere (Logik. 1. Bd., S. 486 ff.). Widerlegt bei Witte. S. 334.

göttliche Wahrhaftigkeit, zu ergänzen. Allein dies ist ein Cirkelschluss. Denn wenn sich Cartesius auf die Wahrhaftigkeit Gottes beruft, so muss er nicht blos das Dasein Gottes, sondern auch die Wahrhaftigkeit als eine Vollkommenheit Gottes erkannt haben. Cartesius muss aber auch beweisen, dass es der Wahrhaftigkeit Gottes nicht widerstreite, uns so zu erschaffen, dass wir in manchen Dingen irren können, dass es mit der Wahrhaftigkeit Gottes unvereinbar sei, uns so zu erschaffen, dass wir uns auch dann irren, wenn wir etwas klar und deutlich erkennen.

Er muss endlich beweisen, dass Gott unser Schöpfer ist, da mit dem Dasein Gottes das Dasein der Geschöpfe keineswegs gegeben ist. Um aber zu allen diesen Erkenntnissen zu gelangen, ist im Sinne des Cartesius Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniss schon vorausgesetzt. Auch die Beweisführungen des Cartesius für die Geistigkeit der Seele sind nicht überzeugend. Das Denken schliesst zwar keine Ausdehnung in sich, aber folgt denn daraus sogleich, das das Princip des Denkens, das Ich immateriell ist? Es fehlen alle Mittelglieder der Beweisführung, wie z. B., dass es der Natur eines materiellen Dinges widerstreitet, Thätigkeiten ohne Ausdehnung hervorzubringen. Unmittelbar ist also der Satz des Cartesius nicht einleuchtend. Ferner soll nach Cartesius das Wesen der Seele nur im Denken bestehen, weil ich ohne Denken nicht existirte. Aber gesetzt auch, dass ich keinen Grund mehr hätte zu behaupten, dass ich existire, wenn ich nicht denke, so folgt daraus doch nur, dass ich aus dem Denken auf die Existenz meiner Seele schliessen darf, nicht aber, das das Wesen der Seele nur im Denken besteht.

Daraus ist ersichtlich, dass der Beweis des Cartesius für die Geistigkeit der Seele nicht überzeugend ist.

b) Was ferner Leibniz betrifft, so beruht seine Ansicht über das Wesen der Seele auf seiner Hypothese von der Natur der Monaden.

Diese Hypothese ist aber, wie Kirchmann sagt, weit entfernt, den Bedingungen einer Hypothese zu entsprechen; sie thut einen zu weiten Sprung in das der Wahrnehmung unerreichbare Gebiet; diese Hypothese bleibt ein Spiel des schöpferischen Vorstellens.[1])

c) Was endlich Beneke anlangt, so erkennt er zwar an, dass die Seele ein immaterielles Wesen ist. Allein dies ist nach seiner Ansicht nicht so aufzufassen, dass die vier Grundvermögen der Seele: die Wahrnehmung, die beständige Ausbildung neuer Urvermögen, die Ausgleichung und Uebertragung beweglicher Vorstellungselemente und die Verbindung gleichartiger Seelengebilde — eine von ihnen ver-

[1]) Kirchmann, Unsterblichkeit. S. 190.

schiedene Substanz voraussetzen, welche das Princip und der Träger der verschiedenen Vermögen wäre, sondern die Seele ist nach ihm nur die Gesammtheit der mit einander vereinigten Kräfte und Vermögen. Diese zusammen bilden die Substanz der Seele.

Diese Ansicht halten wir für unrichtig. Wenn von einer Kraft, von einem Vermögen die Rede ist, so ist unser Denken unabweisbar genöthigt, ein reales Princip, eine Substanz vorauszusetzen, welche jene Kraft, jene Vermögen trägt. Diese Idee der Substanz, ihre wirkliche Anwendung, ihre vollkommene Einheit finden wir in uns selbst, in dem Zeugnisse unseres Bewusstseins.

Dieses versichert uns, dass wir denken, verlangen, unendlich viel Affecte erfahren, von denen einige dem Willen unterworfen sind, andere ohne unseren Willen und zuweilen gegen denselben entstehen. Es ist also ein reales Princip in uns, welches Träger aller psychischen Phaenomene ist, welches alles verknüpft, an dem sich die Veränderungen verwirklichen. Dieses ist die substantielle Seele.

(Schluss folgt.)

Die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihrer Beziehung zum Leibniz-Wolff'schen Determinismus.

Von Dr. phil. et theol. Anton Seitz in Rom.

Zu den merkwürdigsten Wandlungen, die sich innerhalb der lutherischen Kirche in verhältnissmässig kurzer Zeit vollzogen haben, gehört die Stellung dieser Kirche zur Frage von der Willensfreiheit. Theologie und Philosophie, Orthodoxie und Rationalismus haben hier ihre Rollen völlig vertauscht. Schon mit Melanchthon hebt diese Entwickelung an. Langsam, aber sicher erfolgt unter dem Einfluss aristotelisch-scholastischer Denkweise die fortschreitende Zersetzung der Grundanschauung Luther's von der absoluten Allwirksamkeit des göttlichen Willens, die zu einem rücksichtslosen religionsphilosophischen Determinismus geführt hatte. Nicht so schnell als Melanchthon selbst, aber gleich unausbleiblich vollzieht nach seinem Vorgang die lutherische Theologie die vollständige Annäherung an den katholischen Lehrbegriff.[1]) Und als Leibniz und Wolff mit philosophischen Hilfsmitteln den mit Luther's Auffassung von der Unfreiheit des menschlichen Willens verwandten Determinismus vertheidigen, finden sie sich den heftigsten Anfeindungen der lutherischen Theologen ausgesetzt und erhalten an einer der orthodoxesten Hochschulen, zu Leipzig, in der Person des Leipziger Philosophie- und Theologieprofessors Chr. Aug. Crusius (1715—1775) den gewandtesten und beharrlichsten Bestreiter ihres deterministischen Systems und seiner Consequenzen. Während der englische Freidenker Ant. Collins, der zwischen Leibniz und Crusius auftrat, zur Stütze seines philosophischen Determinismus sich auf Luther's Lehre von der Unfreiheit des Willens

[1]) Den besten Aufschluss hierüber geben die dogmengeschichtl. Specialstudien von Chr. Ernst Luthardt: Die Lehre vom freien Willen und sein. Verhältniss zur Gnade. Leipzig 1863.

berief[1]), sagte sich Crusius völlig los von der Meinung seines Religionsstifters und verfocht den Indeterminismus so nachdrücklich, dass ihn ein katholischer Scholastiker nicht hätte überbieten können. Ueber diesen höchst eigenthümlichen Entwickelungsgang und insbesondere über das Verhältniss des Leibniz'schen zum lutherischen Determinismus will das Folgende Licht verbreiten.

I. Luther's religionsphilosophischer Determinismus.

1. Luther hat seinen Standpunkt auf's unzweideutigste ausgesprochen in der zu Wittenberg 1525 herausgegebenen Schrift: „*De servo arbitrio*", deren Titel schon den schroffsten Gegensatz zur „*Diatribe*" des Erasmus von Rotterdam „*De libero arbitrio*" erkennen lässt. Mochte hier auch Luther vorherrschend das theologische Interesse geleitet haben, die Ohnmacht des menschlichen Willens gegenüber der Allmacht der göttlichen Gnade möglichst eindringlich zu verkündigen, so drängte ihn sein religiöser Determinismus unaufhaltsam dazu, die Meinungen menschlicher Philosophie und des natürlichen Menschen überhaupt vom freien Willen vollständig zu verwerfen, umsomehr als Erasmus den Streitpunkt dahin formulirt hatte, mit welchem Rechte Luther die Erklärung abgegeben habe: „Alles geschieht mit absoluter Nothwendigkeit, wie der in Constanz verdammte Artikel Wiklef's richtig lehrt!"[2])

Den Ausgangspunkt für die theologische Betrachtung des menschlichen Willens bildet für Luther der mit Berufung auf Augustin[3]) ausgesprochene Gedanke: „Gott wirkt alles in allem!"[4]) Luther beabsichtigt hierdurch, einerseits den menschlichen Hochmuth durch die Erkenntniss der allseitigen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade zu verdemüthigen, anderseits dem übernatürlichen Glauben möglichst weiten Spielraum zu gewähren.[5]) Die göttliche Allwirksamkeit gilt ihm als das unumgängliche Postulat der wesenhaften Allmacht und Allwissenheit Gottes. Der wirksame (*efficax*) Wille Gottes schliesst nach seiner Auffassung jedes auf Contingenz oder Zufall beruhende, von äusseren Factoren abhängige Geschehen aus, und nicht minder wird „der freie Wille völlig zerschmettert und zermalmt durch den

[1]) Ioan. Eberh. Rösler, Dissert. Acad., qua Collini inquisitiones philosophicae de libertate hominis sub examen vocantur. Tub. 1722. P. I. § 18. — [2]) Joh. Gg. Walch, M. Luther's sämmtl. Schriften. Halle 1746. 18. Bd., S. 2000; vgl. 2041, 1969. — [3]) *De serv. arb.* (Wittembergae 1525) p. D IIII. — [4]) l. c. p. O II. R II. — [5]) p. D VI'. VII.

Gedankenblitz", dass „Gott nichts auf contingente Weise vorausweiss, sondern, dass er alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen vorhersieht, vornimmt und bewirkt:" Also geschieht alles „in Wirklichkeit nothwendig und unabänderlich (*necessario et immutabiliter*), wenn man Gottes Willen in Betracht zieht:" [1]) Sogar „im Satan und im Gottlosen ruft Gott mit Nothwendigkeit Bewegung und Thätigkeit hervor; er wirkt aber in ihnen so, wie sie sind und wie er sie findet" [2]), indem er dabei „sich schlechter Werkzeuge bedient, — der Fehler also in den Werkzeugen liegt, — nicht anders als wenn ein Handwerker mit einem sägeförmigen und schartigen Beile schlecht einhauen würde" [3]), oder wenn derselbe „aus einem verdorbenen Holz Bildstöcke machte" [4]), oder wenn „ein Reiter ein drei- oder zweifüssiges Pferd ritte:" Die Verstockung des Pharao rührt „von einem gottlosen und verdorbenen Samen" (*ex impio et corrupto semine*) her.[5]) „Gott kann seine Allmacht nicht unwirksam bleiben lassen wegen der Abwendung des Gottlosen, dieser aber kann seine Abwendung nicht ändern:" [6]) Denn innerlich bewegt Gott den bösen Willen, seinem schlimmen Drang zu folgen, kraft seiner Allmacht, während er äusserlich demselben sein Wort und sein Wirken anbietet.[7]) Indem der menschliche Wille aus eigener Kraft nur zum Bösen fähig ist, gleicht er einem Stein oder Klotz, der „sowohl nach oben als auch nach unten sich neigen kann, aber aus eigener Kraft blos nach unten, nur mit Hilfe eines anderen hingegen nach oben:" [8]) Indem der Wille ferner immer von einem stärkeren Geiste, entweder dem göttlichen oder dem satanischen, sich fortreissen lässt, ist er gleichsam „in die Mitte gestellt, wie ein Reitthier; wenn Gott sich darauf setzt, will und geht er, wohin Gott will. Wenn der Satan sich darauf setzt, will und geht er, wohin der Satan will:" Beide streiten um den Besitz der Herrschaft über den Willen.[9])

Aus dem theologischen Satz: „Es gibt kein Mittelding zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Satans" [10]) folgt unmittelbar die philosophische Leugnung einer natürlichen Sittlichkeit. Den edlen Heiden, Männern wie Scaevola, Regulus, Scipio, Cato, Aristides, Sokrates spricht Luther sogar den Begriff der Sittlichkeit (= des *honestum*) ab und lässt ihnen nur „den Schein äusserer Werke", weil sie alles nur für ihren Ruhm gethan und des grössten Sacrilegs sich schuldig gemacht hätten, da sie „Gott die Ehre raubten und

[1]) B VII—VIII. — [2]) O II/II'. — [3]) O II, vgl. IIII. — [4]) O I'. — [5]) O. — [6]) O III. — [7]) O IIII'/V. — [8]) H IIII'. — [9]) E. — [10]) S VI.

sich beimassen:“ [1]) Bei der Allwirksamkeit Gottes gilt Luther die Willensfreiheit als ein ganz und gar Gott zukommender Begriff (*plane divinum nomen*). „Legt man ihn aber den Menschen bei, so legt man (ihn denselben) keineswegs mit mehr Recht bei, als wenn man ihnen sogar Göttlichkeit noch beilegte — das grösste Sacrileg, das es gibt!“

Für die Menschen ist überhaupt die Freiheit ein inhaltloses Wort (*inane vocabulum*), welches höchstens mit der Beschränkung gebraucht werden darf, „dass man dem Menschen einen freien Willen nicht mit Rücksicht auf etwas über, sondern nur auf etwas unter ihm Stehendes einräumt, d. h. dass er sich bewusst bleibt, er habe bei seinen (sc. natürlichen) Fähigkeiten und Eigenthümlichkeiten das Recht, von ihnen Gebrauch zu machen, thätig oder unthätig zu sein nach freiem Ermessen, mag auch selbst dieses Gebiet von dem freien Willen Gottes allein beherrscht werden, wie immer es ihm nur gefällt:“ [2]) Wer an die natürliche Freiheit denkt, welche z. B. im Essen und Trinken, Zeugen, Vorstehen sich bethätigt, und nicht vielmehr daran, dass der Mensch aus sich nichts vermag als zu sündigen, dem schärft Luther auf's nachdrücklichste ein, „der Mensch verbleibe ausserhalb der Gnade Gottes nichtsdestoweniger unter der allgemeinen Allmacht Gottes, der alles bewirkt, bewegt und fortreisst in nothwendigem und unfehlbarem Verlaufe“ (hominem extra gratiam Dei manere nihilominus sub generali omnipotentia Dei facientis, moventis, rapientis omnia, necessario et infallibili cursu).[3]) So unterdrückt nicht nur die sittliche, sondern auch die physische Freiheit des Menschen die Allgewalt des göttlichen Wirkens.

2. Welch' naheliegende Beziehungen zwischen dieser religiösen Fassung des absoluten Determinismus und der psychologischen eines Leibniz und Wolff oder eines Collins und anderer bestehen, ist schon aus der Bedeutung ersichtlich, welche Luther innerhalb der Sphäre der göttlichen Allwirksamkeit der naturgemässen Neigung des Menschen beilegt. Er identificirt nämlich den Willen geradezu mit Willigkeit oder Geneigtheit, welche nur den eigentlichen Zwang ausschliesst. Er lehrt: Sowohl unter der Leitung des göttlichen Geistes als unter der Gewalt des Teufels ist der Wille aus reinem Belieben, mit Bereit-

[1]) S. VI. — [2]) E II—III': „ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocunque illi placuerit“ (quocunque beziehen wir auf arbitrio). — [3]) T VII/VII'.

willigkeit und Spontaneität (*mera lubentia et pronitate ac sponte sua*) thätig, handeln wir willig und gern gemäss der Natur des Willens (*volentes et lubentes, pro natura voluntatis*), aus innerem Drang. Läge ein Zwang (*coactio*) vor, so hätten wir den Willen statt *voluntas* vielmehr *noluntas* zu nennen.[1])

Während so Luther's Lehre mit der Leibniz-Wolff'schen Auffassung darin sich vollkommen deckt, dass der Wille des Menschen trotz der Determination selbstthätig bleibt, weil es eben seine eigene Natur ist, der er zu folgen moralisch genöthigt, aber nicht äusserlich gezwungen ist, beruht die Abweichung des Leibniz-Wolff'schen Prädeterminismus von der lutherischen Prädestinationslehre hauptsächlich darauf, dass ersterer allgemein behauptet, was letztere nur inbezug auf die Bösen zugibt. Blos beim Satan und beim Gottlosen wirkt nach Luther Gott „so, wie sie sind, und wie er sie findet", er findet aber in ihnen nach dem Sündenfalle, in welchem Lucifer und der Mensch sich selbst überlassen waren, gleichsam „schlechte Werkzeuge", im Satan ein verdorbenes Geschöpf (*creatura vitiata*)[2]), im Menschen einen von Adam her vererbten „gottlosen und verderbten Samen", also eine schlimme Anlage, einen dunkelen Urgrund, aus dem die innere Disposition des Handelnden entspringt, welche in gesetzmässiger Folge die einzelne Bethätigung entstehen lässt, einen eigenartigen Charakter, den Gott selbst nicht direct und von vornherein verursacht hat, den er aber in seine Allwirksamkeit aufnimmt, weil es nichts gibt, was sich dieser entziehen könnte. Eine solche indirecte Prädetermination lehren Leibniz und Wolff allgemein. Sie nehmen nicht wie Luther eine eigene, directe Prädestination bei den Guten an. Leibniz erklärt, dass der Rathschluss Gottes „nichts ändert an der Constitution der Dinge, und dass er dieselben so lässt, wie sie waren, im Zustande der reinen Möglichkeit", da diese Dinge „bereits vollkommen vorgestellt waren in der Idee dieser möglichen Welt"[3]), und Wolff bestreitet dementsprechend, dass er durch Gottes Rathschluss die Freiheit aufgehoben sein lasse, weil er „die Möglichkeit oder das Wesen der Dinge nicht von seinem Rathschlusse herleite und wegen der Unveränderlichkeit des Wesens die Dinge unter dem göttlichen Rathschlusse lasse wie sie sind", so dass die Seele eine Freiheit ihrem Wesen gemäss behalte.[4]) Hiernach bestimmt Gott allerdings nicht (direct) das Wesen oder die Constitution der Dinge,

[1]) D VIII'. E. vgl. O VIII. P VII. — [2]) O III. — [3]) Op. philos. ed. Erdmann, p. 517 (Théod. 52). — [4]) Nöthige Zugabe usw. § 43 (S. 145).

als blose Möglichkeit gedacht, wohl aber (indirect) die Verwirklichung dieser Möglichkeit. In der „Constitution der Dinge", welche Gottes Rathschluss nach Leibniz belässt, in dem „Wesen der Seele", welches nach Wolff unbeschadet des göttlichen Rathschlusses unverändert bleibt, ist der Anklang an Luther's „verdorbene Natur", wie sie Gott im Bösen „findet", ohne ihn trotz seiner Allwirksamkeit umzuwandeln, unverkennbar, und der psychologische Determinismus des Leibniz mag wohl die unmittelbare Frucht seiner Jugendlectüre gewesen sein, als er in Luther's Schrift *„De servo arbitrio"* fand, dass wir immer „willig und gern handeln gemäss der Natur des Willens!" Leibniz scheint auch hier, ähnlich wie bei der Würdigung der jansenistischen Schriften[1]), blos die theologischen Härten der lutherischen Prädestinationslehre, darunter namentlich die Brandmarkung der natürlichen Sittlichkeit als Sacrileg, vermieden, dagegen den ihm passenden psychologischen Kern herausgeschält zu haben.

3. Für den Einfluss Luther's auf die Theologie seiner Kirche kommt zunächst die Frage in Betracht, ob Luther selbst den Standpunkt des absoluten, religiösen Determinismus auf die Dauer festgehalten hat. Inbezug auf die sittliche Freiheit muss dies unbedingt zugestanden werden. Die Behauptung, „der Mensch habe von Natur eine rechte Vernunft und guten Willen, Böses zu lassen und Gutes zu thun", bezeichnet er in seiner 1532 gegebenen, 1538 zuerst veröffentlichten[2]) Erklärung zu Ps. 51, 5 als eine irrige, sophistische; natürliche Kräfte nennt er vielmehr das eine, „dass wir Sünde und Tod unterworfen, und nichts Gutes, sondern allein das Arge und Böse wollen, verstehen und begehren!"[3])

Wo es auf den ersten Blick scheinen möchte, als gestände der Reformator von Wittenberg doch ein verschiedenes sittliches Verhalten des natürlichen Menschen zu, verschwindet dieser Schein, sobald man genauer zusieht. So scheint Luther in dem von Melanchthon verfassten und von ihm gutgeheissenen, 1538 neu herausgegebenen Unterricht der Visitatoren zu lehren, der Mensch vermöge aus eigener Kraft nicht nur „äusserliche Werke zu thun oder zu lassen, durch Gesetz und Strafe getrieben", sondern „auch weltliche Frömmigkeit und gute Werke" zu üben. Allein er fügt sogleich bei: „Doch wird diese Freiheit verhindert durch den Teufel. Denn wenn der Mensch durch Gott nicht würde beschützt und regiert, so treibt ihn der

[1]) Vgl. ob. S. 163. — [2]) Walch, 4. Bd. S. 28. — [3]) Walch, 5. Bd. S. 783.

Teufel zu Sünden, dass er auch äusserliche Frömmigkeit nicht hält!“ [1]) Demnach hat Luther nichts zurückgenommen von seinem alten Satz, dass der Mensch zwischen Gott und dem Satan wie ein Reitthier umhergetrieben wird. In dem an seinem Lebensabende (1545) geschriebenen Commentar zu Hoseas (13, 9) scheint Luther in ähnlicher Weise von einer in der vernünftigen Natur des Menschen begründeten Fähigkeit der Selbstbeherrschung zu sprechen, wie sie die tägliche Erfahrung lehrt und die weltliche Gesetzgebung voraussetzt, allein abermals folgt der verhängnissvolle Zusatz: „Dennoch wird der Wille darum nicht frey, das ist, dass der Mensch ohne den heiligen Geist sich nicht regieren, recht thun und sich Gott angenehm könne machen!“ [2]) Noch in seiner Erklärung zum 1. Buche Mosis [3]), also im letzten Jahrzehnt seines Lebens, hält Luther die Lehre seiner Schrift „*De servo arbitrio*“ voll und ganz aufrecht, dass es ein Raub an der göttlichen Ehre (*spolium divinitatis*) wäre, die hochherzigen Werke edler Heiden ihrer eigenen sittlichen Kraft zuzuschreiben. Der Unterschied zwischen den Tugenden der Heiden und jenen der Christen besteht vielmehr darin: „Wahr ist, dass auf beiden Seiten das Gemüth von Gott her einen Antrieb erhält (*utrinque impelluntur animi divinitus*); allein diese göttliche Bewegung grosser Männer verdirbt darnach bei den Heiden Ruhmsucht und Ehrgeiz!“ Bei der sittlichen Beurtheilung der Heiden muss man vor allem beachten den Mangel der *causa formalis*, d. i. der übernatürlichen Gnadenwirkung, und die Schlechtigkeit der *causa finalis*, nämlich die Leidenschaft (*passio*), den unwillkürlichen Drang (*impetus*), der sich auch bei den Gottlosen findet als einzige natürliche Ursache, weil die Natur verderbt (*corrupta*) ist.

Auf dem Gebiete der Ethik hielt offenbar Luther ein Zugeständniss an den freien Willen für zu gefährlich mit Rücksicht auf sein theologisches System. Dagegen lässt er in dem zwischen 1536 und 1545 verfassten Commentar zum 1. Buche Mosis (13, 13) die Freiheit des Menschen in den Dingen bestehen, „davon Gott nichts geboten hat, als in äusserlichen Werken“, z. B. in der Freiheit, bei Tisch nach Birnen oder Aepfeln zu greifen, Bier oder Wein zu trinken, schwarz oder weiss sich zu kleiden, diesen oder jenen Freund zu besuchen.[4]) In demselben Werke erklärt er als die einzig mögliche Form eines „etlichermaassen“ freien Willens unsere Freiheit in den

[1]) Walch, 10. Bd. S. 1953/4. — [2]) W., 6. 1973. — [3]) Exeget. op. lat. Erlangae 1829, Vol. II. p. 272/3. Vgl. XIX, p. 18. 79 [Enarratio in Ps. II, 1532 resp. 1538]. [4]) W. 1, 1295.

Dingen, die unter uns sind.[1]) Diese Art der Freiheit hatte er bereits in seinem Commentar zum Galaterbrief von 1535 als Freiheit „zum Haus- und Weltregiment", also zu den gewöhnlichen Lebensbeschäftigungen charakterisirt.[2]) Mithin hat Luther nur in dem Punkte eine Milderung seines schroffen Determinismus in späteren Jahren eintreten lassen, dass er die Freiheit nicht mehr lediglich einen leeren Wortschwall nennt, sondern ihr im Bereich des praktischen, inbezug auf die Sittlichkeit an sich indifferenten Lebens einen bescheidenen Spielraum gewährt.

Wie wenig übrigens Luther seinen gelegentlichen Aeusserungen im letzteren Sinne eine weitergehende Bedeutung einräumt, geht daraus hervor, dass er die seinem innersten Geistesleben entsprungenen, systematisch aufgebauten Sätze seiner den consequentesten Determinismus vertretenden Schrift *„De servo arbitrio"* nie widerruft. Er hält sich gegen Ende seines Lebens ausdrücklich die Möglichkeit vor, man könne nach seinem Tode seine Bücher nach eigener Phantasie willkürlich und irrthümlich deuten, und geht doch nicht von dem in jener Schrift ausgesprochenen Satze ab, „dass alles nothwendig sei und geschehen müsse", verweist vielmehr lediglich auf seine Unterscheidung vom verborgenen Gott und von dem Gott, der sich uns geoffenbart hat; über den verborgenen Gott aber soll man nicht weiter nachforschen![3]) Er begnügt sich also mit der Erklärung, dass Gott wenigstens äusserlich in seiner Offenbarung seinen allumfassenden Heilswillen bekundet. Wie ausdauernd Luther an seinem deterministischen Standpunkt festhält, ergibt sich daraus, dass er in seinem Brief an Capito 1537 selbst in einem Momente, wo er auf das Ansuchen, eine Ausgabe seiner Werke zu veranstalten, mismuthig diese am liebsten „mit dem Heisshunger eines Saturn alle mit einander verschlungen" hätte wissen wollen, hiervon ausdrücklich ausser seinem Katechismus nur noch seine Schrift *„De servo arbitrio"*, und zwar letztere an erster Stelle, ausnimmt und sie als echtes Geisteskind anerkennt.[4])

Dieselbe Schrift Luther's *(De servo arbitrio)* wurde in das Concordienbuch aufgenommen und so von der lutherischen Kirche sanctionirt.

---

[1]) W. 1, 150 (zu 1. Mos. 2, 7). — [2]) W. 8, 1918. — [3]) *De serv. arb.*, p. L I'; Walch 2, 269. Vgl. 258. — [4]) De Wette, Luther's Briefe (Berlin 1828). 5. Theil, S. 70; cit. bei Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und sein. Verhältniss zur Gnade (Leipzig 1863). S. 122.

II. Successive Umbildung des lutherischen Determinismus durch Melanchthon.

Die leisen Modificationen, welche Luther in späteren Jahren gelegentlich am starren Princip des absoluten religiösen Determinismus vornahm, entstammen weniger seinen eigenen als Melanchthon's Gedanken. Während Luther gegen die zu seiner Zeit herrschende Schulphilosophie auf aristotelischer, also heidnischer Grundlage eine äusserst schroffe Haltung einnahm, konnte sich Melanchthon's milder und versöhnlicher Geist trotz seines anfänglichen Widerstrebens den Bildungselementen der antiken Philosophie in ihrer vollendeten Ausgestaltung durch Plato und Aristoteles auf die Dauer nicht verschliessen, sondern trachtete gerade nach Erweiterung seines Gesichtskreises durch Aneignung eines möglichst umfassenden gelehrten Wissens. Durch seine freiere, philosophische Richtung entfernte sich Melanchthon mehr und mehr von der strengen Theologie Luther's und kam so allmählich in der Frage der Willensfreiheit auf ganz entgegengesetztem Standpunkt an.

1. Zum Beginn seines Auftretens sehen wir Melanchthon noch auf dem Boden des strengsten religions-philosophischen Determinismus stehen. Dieser ersten Periode gehören zwei bezw. drei Schriften an: Die zwischen 1520 und 1521 abgefasste *Lucubratiuncula de libero arbitrio*[1]), sowie die *Loci communes rerum theologicarum seu hypotheses Theologicae*, Wittembergae 1521 und Basileae 1522. Der Reformator wendet sich hier noch äusserst scharf gegen die Philosophie, welche „allmählich in's Christenthum sich eingeschlichen", Christus durch Aristoteles verdrängt, die christliche Lehre durch die platonische Philosophie zum Wanken gebracht und dem „gottlosen Dogma" von der Willensfreiheit Aufnahme verschafft habe.[2])

Er lehrt: Im Hinblick auf die göttliche Prädestination gibt es absolut keine Freiheit „weder im Guten noch im Bösen, weder in äusseren Werken noch in inneren Affecten", da alles „nothwendig gemäss göttlicher Vorherbestimmung geschieht."[3]) Aber auch die natürliche Kraft des menschlichen Willens schliesst lediglich eine Freiheit zu äusserlichen Werken in sich, z. B. die Freiheit, zu grüssen, ein bestimmtes Kleid anzuziehen u. dgl.[4]) Dagegen ist „der mensch-

[1]) *Corpus Reformatorum* ed. Bindseil. Vol. 21. Brunsvigae 1854. — [2]) *Loci* 1521, A V'. VI; 1522, A V. — [3]) *Lucubr.*, Corp. Ref. 21, p. 13/4, 2 *b*; vgl. *Loci* 1521, A VII. — [4]) *Loci* 1521, B I'; 1522, A VII'.

liche Wille schlechthin in Vergleich mit den Affecten nicht frei. Vielmehr befindet er sich in der Gefangenschaft und wird beherrscht (*captiva regitur*) bald von guten, bald von schlimmen Affecten!" Die Erfahrung beweist, dass „der Menschengeist keines noch so schwachen Affectes mächtig ist. Ein Affect wird durch den anderen überwunden (*affectus affectu vincitur*)!" Der ganze Unterschied zwischen dem Ungerechtfertigten und dem Gerechtfertigsen besteht darin, dass ersterer nur von schlimmen, letzterer von guten wie schlimmen Affecten beherrscht wird, aber auch in letzterem Falle „gehorcht der Mensch denjenigen von beiden, welche mächtiger und heftiger sind!" Wenn z. B. Alexander, ein Freund des Wohllebens, sich Beschwerden unterzieht, so handelt er nicht gegen den Trieb seines Herzens, sondern einfach nach dem stärkeren Triebe der Ehrsucht.[1]) Wenn man wähnt, allen Affecten zum Trotz eine Wahl treffen, z. B. die Regung des Hasses augenblicklich unterdrücken zu können, so liegt durchaus nur eine Art theoretischer Selbsttäuschung im Verstande vor, aber kein praktisches Wirken des Willens *(plane fictitia quaedam intellectus cogitatio, non voluntatis opus).*

„Es kann vorkommen, dass dein Herz mit dem Verstande, den äusseren Gliedern, der Zunge, den Händen, den Augen etwas anderes gebietet als der Bestimmung des Geistes entspricht, weil wir von Natur Lügner sind. — Sobald der Affect etwas heftiger ist, muss er unbedingt zum Ausbruch gelangen. — Mag man die Natur mit der Gabel austreiben, sie wird doch immer wieder zurückkehren!' Der Verleumder lässt sich, „sobald die Gelegenheit sich bietet, wie ein heisshungriger Hund kaum von der vorgeworfenen Beute zurückhalten. — Demnach ist nichts gefährlicher, als der äusserlichen und ganz gebundenen (*externae et plane captivae*) Freiheit zu trauen, dass man sie durch Einsicht beherrschen könne. Denn in der Regel *(fere)* beherrscht der Affect die Einsicht und kommt ihr zuvor!"[2])

So hat Melanchthon auf theologischer Basis gleich Luther, aber in viel umfassenderer philosophischer Durchführung jenen psychologischen Determinismus vorbereitet, dessen Hauptsatz mit Leibniz sich dahin aussprechen lässt, dass die Willensentscheidung jedes Mal das Resultat der stärksten Neigung ist, mag diese überwiegende Neigung zum Bewusstsein gelangen oder nicht.

2. Melanchthon beharrte jedoch nicht auf diesem deterministischen Standpunkt, sondern liess sich in seiner Ansicht merklich erschüttern durch die 1526 erschienene Gegenschrift des Erasmus gegen Luther's

[1]) *Luc.*, C. R. 21, p. 15—17; vgl. *Loci* 1521, B I'. II; 1522, A VIII'. B. — [2]) *Loci* 1521, B II'—IIII'; 1522, A VII'—B; *Luc.*, C. R. 21., p. 17/18, 5 *a. b.*

„*De servo arbitrio*." Bereits im folgenden Jahre (1527) macht Melanchthon in seiner Erklärung zum Kolosserbrief[1]) einen energischen Vorstoss gegen die jede creatürliche Freiheit ausschliessende Allwirksamkeit Gottes, welche den Ausgangspunkt zu Luther's Lehre *De servo arbitrio* gebildet hatte: Nicht blos Gottes Wille ist wirksam (*efficax*), sondern auch die Creatur hat von Gott eine gewisse Macht und Wirksamkeit (*potentiam et efficaciam*) erhalten, und deshalb ist das Böse nicht so zu erklären, als ob Gott es direct bewirkte, sondern in der Weise, dass Gott nur „die Natur erhält und Leben und Beweglichkeit verleiht, dass aber von diesem Leben und dieser Bewegung der Teufel oder der Gottlose keinen rechten Gebrauch machen!"[2]) Es gibt demnach eine natürliche sittliche Freiheit. Denn Vernunft, Verstand und Wille sind lauter natürliche Kräfte, deren Besitz den psychischen Menschen (*ψυχικός*) ausmacht. Und so ist die Freiheit kein leerer Wortschwall, kein nothwendiges Fortgerissenwerden von seiten der bewegenden göttlichen Allmacht, sondern es „hat der menschliche Wille Freiheit in der Wahl dessen, was der psychischen Sphäre angehört, wie die Wahl dieser oder jener Art von Speise, der Gebrauch dieser oder jener Art von Kleidung, das Gehen hierher oder dorthin, er hat aber auch die Macht, die fleischliche und weltliche Gerechtigkeit zu erfüllen (*vim carnalis et civilis iustitiae efficiendae*), er kann seine Hand zurückhalten von Mord, von Diebstahl, sich enthalten vom Weibe des Nächsten. Soweit also vermag der Menschen Vernunft die Leitung zu übernehmen!"[3])

Während Luther noch im Jahre 1532 in seiner Auslegung von Jesaja 10, 15. 16[4]) sich feierlich dagegen verwahrt hatte, der göttlichen Allwirksamkeit gegenüber einen Unterschied zwischen der leblosen Natur und den vernünftigen Geschöpfen statuiren zu müssen, übersieht Melanchthon keineswegs den natürlichen Wesensunterschied des bis zu einem gewissen Grade mit Vernunft und Wahlfähigkeit (*electio*) ausgestatteten Menschen von den niedrigeren Naturordnungen, den auch die allgemeine Wirksamkeit oder Bewegung (*generalis actio seu motio*) Gottes nicht zu verwischen vermag.[5]) Nur zwei Hindernisse kennt Melanchthon für die *iustitia civilis* des natürlichen Menschen, nämlich die Schwäche des Fleisches oder die Erbsünde und die Versuchung des Teufels. Aber selbst diese Hindernisse haben nur oft,

[1]) 1, 15: *Schol. in Ep. Pauli ad Coloss.* Hagenoae 1527. — [2]) Vgl. *Comm. in ep. Pauli ad Rom.* Vitebergae 1532, *d* VI. — [3]) *Schol. in Ep. P. ad Coloss.*, p. B 2'—4. — [4]) Walch 6, 341. — [5]) *Ad Coloss.* l. c. B 4'.

jedoch keineswegs ausnahmslos das Unterliegen der natürlichen Sittlichkeitsbestrebungen unter der Gewalt schlimmer Affecte zur Folge.[1])

Dieser den Determinismus bereits in seinem Wesen vernichtenden Auffassung der Freiheitslehre gibt Melanchthon in der von ihm redigirten Augsburger Confession (1530) die dogmatische Formulirung in dem Satze[2]): „Vom freien Willen wird gelehrt, dass der Mensch etlichermaassen einen freien Willen hat, äusserlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, so die Vernunft begreift (*De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas*)."

Zwei Jahre später (1532) räumt Melanchthon in seinem Commentar zum Römerbrief[3]) unter ausdrücklicher Ablehnung des fatalistischen Standpunktes eines Chrysipp die letzte theologische Schranke für die Anerkennung der natürlichen Freiheit hinweg durch die Erklärung, die Contingenz der freien Handlungen vernünftiger Geschöpfe stehe Gottes höchster Ursächlichkeit durchaus nicht im Wege, wenn auch die Vereinbarkeit der göttlichen Weltregierung mit der creatürlichen Freiheit ein nur für die göttliche Weisheit zu erfassendes Geheimniss bleibe.

Solch durchgreifende Veränderungen in seinem System veranlassten Melanchthon zu einer vollständigen Umarbeitung seiner *Loci communes* während der Jahre 1535—1541, nachdem bereits 1533 eine Nachschrift seiner Vorlesungen in derselben Absicht erfolgt war. Melanchthon wiederholt hier im Zusammenhang[4]) seine bereits früher mehr gelegentlich ausgesprochenen neuen Ansichten über die Willensfreiheit und begnügt sich mit dem Hinweis auf die praktische Ueberlegenheit der Affecte, „denen die Menschen häufiger gehorchen als dem rechten Urtheil" nach dem Ausspruch des Dichters: „*Trahit sua quemque voluptas*" oder dem ähnlichen: „*Video meliora proboque. Deteriora sequor*."[5])

3. Den Schlussstein und die vollendetste Ausprägung dieser zu gunsten einer rein philosophischen Erwägung und natürlichen Betrachtung umgestalteten Theologie Melanchthon's bilden seine Schriften über die philosophische Ethik, nämlich die „*Philosophiae moralis*

[1]) l. c. B 5. — [2]) Die Augsburger Confession, lat. u. deutsch, kurz erläutert von D. Th. Kolde. Gotha 1896. S. 42/3. A. XVIII (*De lib. arbitrio*). — [3]) *Comm. in ep. P. ad Rom.* Vit. 1532, *d* V. — [4]) Corp. Ref. 21, p. 272—274. Vgl. 371 bis 373. — [5]) l. c. p. 279. 374.

epitome" in zwei Büchern von 1538[1]) und die „*Ethicae doctrinae elementa*" von 1550.[2]) Als Thema für die philosophische Behandlung fixirt Melanchthon in diesen beiden Werken „die Moral des bürgerlichen Lebens, d. i. die Leitung der an die Menschen herantretenden Affecte bis zu einem gewissen Grade — und die äusseren Handlungen:"[3]) In diesen beiden Sphären erkennt Melanchthon dem menschlichen Willen ein natürliches Wahlvermögen zu, in der ersten, insofern der Wille auf irgend welche Weise dem Urtheil der Vernunft zu folgen und die Affecte im Zaum zu halten vermag, in der zweiten, insofern er „ohne jede nicht blos äusserliche, sondern innere Nöthigung durch die äusseren Glieder diese oder jene Bewegungen ausführen lassen kann, sei es bei den sittlichen Bethätigungsweisen oder bei den Handlungen der Künstler oder bei den örtlichen Bewegungen des Menschen nach irgend welcher Richtung hin:" Es ist hauptsächlich das Gebiet der Psychophysik, welches Melanchthon ins Auge fasst. Es sind daher nach ihm „jene Handlungen in unserer Gewalt, welche dem Bewegungsmechanismus Befehle ertheilen (*imperant locomotivae*), den Befehl nämlich, zu lesen, zu hören, eine Lehre zu überdenken, den Befehl für die äusseren Glieder, schlechte Handlungen zu unterlassen, die vorher gegen das Gewissen ausgeführt worden sind:"[4]) Melanchthon stützt sich hierbei auf den doppelten Erfahrungsbeweis, dass einerseits „die Menschen sich zu bestimmten Berufsarten und ebenso zu verschiedenen Berufsthätigkeiten hinwenden und daran gewöhnen können", anderseits „die Natur des Menschen so angelegt ist, dass die Nerven freiwilligen Bewegungen dienen", und dass somit schon die Einrichtung des menschlichen Körpers (*ipsa fabricatio humani corporis*) die Thatsache der Freiheit bekundet.[5]) Die Schranken der natürlichen Freiheit, nämlich der Ansturm heftiger Affecte, sei es infolge menschlicher Schwäche oder teuflischer Versuchung, heben nach Melanchthon die Willensfreiheit nicht auf, weil der Wille diesen Leidenschaften gegenüber willig die Zügel schiessen lässt (*frenos voluntas — volens eis laxat*), und weil diese Stürme nur zuweilen den Menschen überraschen.[6])

---

[1]) C. R. 16, 21 sq. — [2]) C. R. 16, 165 sq. — [3]) „Philosophia-loquitur de moribus vitae civilis, hoc est, de moderatione quadam affectuum erga homines, et de externis actibus:" — [4]) *Phil. mor. ep.*: C. R. 16, p. 43; *Eth. doctr. el.* l. c., p. 189. 192. — [5]) *Phil. mor. ep.*, l. c. p. 43; *Eth. doctr. el.*, p. 191; vgl. *Enarratio Symboli Niceni.* Vitembergae 1550. 1557. 1561: C. R. 23, 274/5. 431/2. — [6]) *Eth. d. el.*, p. 191, cf. 48/9; *En. Symb. Nic.* l. c., p. 277. 433.

Endlich bemüht sich Melanchthon nachdrücklich um die Widerlegung der stoischen zu gunsten des Fatalismus beigebrachten Argumente. Diese hatte Laurentius Valla auf's neue in's Feld geführt[1]), der deshalb von Luther als Vertreter eines correcten Standpunktes hinsichtlich der Lehre von der Willensfreiheit belobt worden war.[2]) — Auch Leibniz hat in seiner Jugend Valla neben Luther studirt![3])

Das erste stoische Argument sucht die Freiheit mit dem primitiven Denkgesetz des Widerspruchs durch einen dialektischen Kunstgriff als unvereinbar hinzustellen, insofern nämlich jedes contingente Geschehen durch den thatsächlichen zukünftigen Verlauf bereits im voraus determinirt sei, sonst müsste Entgegengesetztes zugleich wahr sein. Melanchthon entgegnet:

„Der Satz, Cicero wird Consul sein, ist, soweit er ein auf die Zukunft bezüglicher Satz ist, nicht bestimmt (*determinate*) wahr nach menschlichem Urtheil. Denn die Wahrheit (*sc.* des Urtheils) folgt der thatsächlichen Wirklichkeit *(veritas sequitur esse rei)*. — Ein auf die Zukunft eines Contingenten bezüglicher Satz ist noch nicht wahr nach menschlichem Urtheil, sondern ist vielmehr ungewiss." [4])

Der zweite stoische Einwand geht aus von der Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes, wonach jede Ursache mit einer bestimmten Wirkung verknüpft ist. Melanchthon löst den Einwand durch die Unterscheidung zwischen der Ordnung der Naturdinge und der Sphäre des Geistes; für erstere gibt er den Causalnexus zu, für letztere leugnet er ihn:

„Wenn es auch irgend welchen Causalnexus der Naturdinge gibt (*est aliqua connexio naturalium causarum*), so gibt es doch keinen solchen Causalnexus des Willens mit der Aussenwelt. Denn der Wille wird nicht mit Nothwendigkeit angetrieben, sondern ist auf freie und contingente Weise thätig, und es ist bei den menschlichen Handlungen die Ursache der Contingenz die Freiheit des Willens. Uebrigens herrscht auch bei den unvernünftigen Bewegungen Contingenz, deren Ursache die Unstetigkeit des Grundstoffes *(materiae elementaris instabilitas)* ist, wie wir sehen, dass es mannigfache Bewegungen der Luft und der Körper in der Luft gibt." [5])

Das dritte von Cicero vorgebrachte stoische Bedenken, dass alles Geschehen auf göttliche Determination zurückzuführen sei, demnach mit unwandelbarer Nothwendigkeit sich vollziehe, weist Melanchthon in ähnlicher Weise wie den ersten Einwand zurück durch die

---

[1]) l. c. p. 46. 193. — [2]) Tischreden. W. W. Frankfurt a. M. und Erlangen 1853, 58. Bd. S. 239. — [3]) *L. à Jacquelot,* Gerhardt. 3. Bd. p. 481. — [4]) *Eth. d. el.* p. 197; vgl. *Phil. mor. ep.* p. 44. — [5]) *Phil. mor. ep.* p. 45; *Eth. d. el.* p. 196.

Erklärung, dass Gott nur seine eigenen Werke in strengem Sinne determinirt, dagegen die Sünden der Menschen „voraussieht, weil sie kommen werden, und determinirt, inwieweit er sie zulässt", sodass die *necessitas consequentiae* die Contingenz oder Freiheit nicht aufhebt.[1])

Sogar das übernatürlich Gute lässt Melanchthon seit 1550 durch Gott nicht mehr ohne freie Thätigkeit des Menschen wirken.

„Es ist nämlich der heilige Geist nicht thätig wie bei einer Statue, sondern es wirken zusammen der Verstand, der das Wort Gottes überdenkt, der Wille, der es aufnimmt und ihm zustimmt, unterstützt und entflammt vom heiligen Geist, damit die Werke zum Heile gereichen."[2])

So hat die philosophische Freiheitslehre Melanchthon's endgiltig den theologischen Determinismus Luther's sogar auf dem eigensten, theologischen Gebiete aus dem Felde geschlagen und sich ganz und gar der katholischen oder synergistischen Auffassung genähert.

III. Einfluss der Schule Melanchthon's auf die lutherische Theologie bis Crusius.

Die philosophisch-praktische Schule Melanchthon's, die nach dem Vornamen des gelehrten Reformators so genannte philippistische Richtung, gewann immer mehr Einfluss in der lutherischen Kirche. Schon zu Lebzeiten Luther's hatte Melanchthon durch seine wissenschaftliche Formulirung der lutherischen Lehre und durch seine diplomatische Gewandtheit einen bedeutenden Vorsprung vor Luther gewonnen, nach Luther's Tod stieg sein Ansehen noch mehr. Das Leipziger Interim (1548) sprach im Sinne Melanchthon's die freie Mitwirkung des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade aus, sodass der Wille nicht gleich einem Balken zu vollständiger Passivität herabgedrückt erscheint.

Den Ausdruck Mitwirkung (*synergia*), wonach die Theologen dieser Richtung Synergisten genannt wurden, brachte namentlich Melanchthon's Schüler Joh. Pfeffinger[3]), einer der ersten Professoren an der durch Moritz von Sachsen 1542 neubegründeten evangelisch-theologischen Facultät Leipzig[4]), in Anwendung in seiner

[1]) *Phil. mor. ep.* p. 46; *Eth. d. el.* p. 195. — [2]) *En. Symb. Nic.*: C. R. 23. p. 288 (concurrunt mens cogitans, verbum Dei, voluntas amplectens et adsentiens adiuta a Spiritu sancto etc.). — [3]) Geb. zu Wasserburg in Bayern 1493, † 1573. — [4]) Vgl.: Die theol. Facultät Leipzig seit der Reformation. Urkundl. Verzeichniss ihrer Mitglieder. Leipzig 1843. S. 4. C. Gretschel, Die Univers. Leipzig a. a. O. S. 111. 206.

dem Druck übergebenen Dissertation mit Nic. Amsdorf über die Willensfreiheit (1555 und 1558). Auch er bestritt, noch entschiedener als sein Lehrer, dass sich der Wille gegenüber der göttlichen Einwirkung wie eine Bildsäule oder ein Stein rein passiv verhalte, und schloss wie Melanchthon aus der Einrichtung des menschlichen Körpers, der zufolge „die Nerven freiwilligen Bewegungen dienen", auf die Freiheit des Willens in der äusseren Körperzucht (*in praestanda externa disciplina*).

Der theologische Standpunkt der Synergisten führte zu einer immer schärferen Betonung einer rein philosophischen Auffassung der Willensfreiheit.[1]) So trat namentlich gegen Flacius, den Hauptvorkämpfer des von Luther in der Schrift „*De servo arbitrio*" eingenommenen Standpunktes, in der Weimarer Disputation (1560) Victorin Strigel, einer der besten Schüler Melanchthon's, auf, der 1562 von Jena nach Leipzig als Professor der Theologie berufen worden war und sich als Commentator der *Loci communes* Melanchthon's hervorthat, jedoch wegen seiner philippistischen Richtung blos bis zum Jahre 1566 in Leipzig sich halten konnte.[2]) Strigel hält sich vor allem an den philosophischen Sprachgebrauch, der zwischen dem freien Wirken (*liberum agens*) und dem Naturwirken (*naturaliter agens*) eine scharfe Grenzlinie zieht, und verlangt, dass philosophisch das Wesen des menschlichen Willens, von dem ein gewisser Begriff von Freiheit im Gegensatz zum Thier unzertrennlich sei, festgestellt werde, während Flacius der Philosophie das Recht absprach, in theologische Fragen hineinzureden.[3])

Uebereinstimmend mit Strigel definirt Christoph Pezel, der Herausgeber der bereits erwähnten Vorlesungen Strigel's, die Willensfreiheit als „*potentia cognoscens et potentia appetens, libere eligens, praecedente cognitione*" und nennt den Willen frei, sofern er nicht gezwungen werden kann. Im Interesse der sittlichen Selbstentscheidung und Verantwortlichkeit verficht er die mit der sittlichen Natur der Persönlichkeit gegebene freie Handlungsweise, wie sie den Thieren fehlt.[4]) Christ. Lacius verfasst unter anderen Streitschriften 1568 das „Fundament wahrer und christlicher Bekehrung wider die flacianische Klotzbuss".[5]) Sogar an Luther's Stammsitz Wittenberg nehmen die Theologen für Melanchthon's Lehrdarstellung Partei.[6])

---

[1]) Luthardt a. a. O. S. 193. — [2]) Gretschel a. a. O. S. 207. — [3]) Luthardt S. 211/2. 217. 248/9. — [4]) Luth. S. 251. — [5]) S. 252. — [6]) S. 253/4.

Ja selbst die Vertreter des antisynergistischen Lutherthums reduciren ihre Opposition auf ein Minimum. So gibt der Schwager Strigel's, Schnepff, in einer öffentlichen Disputation zu Tübingen indirect die Activität des Willens im Bekehrungsprocesse zu, die Gutachten der Rostocker Universität und Kirche, sowie des Braunschweiger Superintendenten Mörlin protestiren gegen den Vergleich des menschlichen Willens mit einem Klotz, Martin Chemnitz gibt in seinem Gutachten (1561) zu, „dass Paulus der pharisäischen Gerechtigkeit der Heiden nicht blos äussere Handlungen, sondern auch »*aliquos motus internos*« zuschreibe!“ [1])

Der Abschluss der Streitigkeiten in der Concordienformel (1577) sucht zwar in der Fassung des Bergischen Buches an Luther und und seine Schrift „*De servo arbitrio*“ formell anzuknüpfen, entscheidet jedoch materiell das anthropologische Problem im Sinne Melanchthon's dahin, dass der Mensch als vernünftiges Geschöpf (*rationalis creatura*) seiner geistig-sittlichen Natur zufolge im Unterschied von den unpersönlichen Creaturen seine besondere Bethätigungsweise entfaltet, dass er sich nämlich durch ein gewisses Vermögen sittlicher Selbstbeherrschung auszeichnet.[2])

Speciell an der Leipziger Hochschule gewann Melanchthon's humanistische Richtung bald die Herrschaft. Bereits im März 1588 wurde die lutherische Universität Leipzig gleichzeitig mit Wittenberg in Melanchthon's Geist reformirt, indem die Professoren, statt auf die Concordienformel, vielmehr auf die Augsburgische Confession und Apologie, sowie Luther's und Melanchthon's didaktische Schriften verwiesen wurden.[3]) Ein Erbstück Melanchthon's, des „*praeceptor Germaniae*“, war auch die scholastische Methode und die Vorliebe für aristotelische Dialektik, die sich unter den orthodoxen Protestanten weit über das Mittelalter hinaus forterhielt. Unter den hervorragendsten Leipziger Theologen des 17. Jahrhunderts fanden sich Männer wie Hülsemann († 1661), Scherzer († 1683) u. a., welche ganz in der Schule der alten Scholastiker sich herangebildet hatten.[4])

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts bezeichnet namentlich Musaeus zu Jena in scholastischer Formulirung den menschlichen

---

[1]) S. 256—259. — [2]) S. 261/2. 267. — [3]) Gust. Frank, Geschichte der prot. Theologie. Leipzig 1862. 1. Bd. S. 292. Vgl. Brasch, Leipziger Philosophen. A. a. O. S. XI. Gretschel, a. a. O. S. 209. — [4]) A. Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrh. mit besonderer Beziehung auf die prot.-theol. Facultäten Deutschlands. Halle 1854. 2. Abth. S. 86. Gretschel, S. 219/20.

Willen seinem Wesen nach (*per essentiam*) als Vermögen, nach dem Guten zu streben (*facultas appetendi bonum*).[1]) Den Höhepunkt der rein philosophischen Entwickelung zu gunsten der menschlichen Freiheit erreichte die lutherische Kirchenlehre in der gleichzeitigen von Georg Calixt begründeten Helmstädter Schule, welche mit der römisch-katholischen Anschauung zu ganz verwandten Resultaten gelangte. Hornejus insbesondere, der mit seiner freiheitlichen Ansicht auf's rückhaltloseste heraustritt, dehnt die angeborene Freiheit des Menschen ausdrücklich nicht blos auf das natürliche und bürgerliche, sondern auch auf das moralische Gebiet aus, räumt auch den Heiden eine natürliche Gotteserkenntniss und ein natürliches sittliches Streben ein und vertritt in jeder Weise die Activität des menschlichen Willens.[2]) Die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts überhaupt theilt daher Luthardt in drei Hauptschulen ein, welche eine zunehmend freisinnige Richtung vertreten: Die strenge Orthodoxie, die Jenenser und die Helmstädter.[3])

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts tritt sodann allmählich ein Umschwung des gesammten religiösen Lebens ein. Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts charakterisirt bereits die vollendete Herrschaft einer praktischen Richtung in der Theologie, welche die natürliche Denkweise gegen die altüberlieferte dogmatische bevorzugt und daher für die Lehre von der Willensfreiheit günstige Bedingungen schafft.[4]) Unter den Epigonen der alten Orthodoxie lässt bereits Fecht die Gnade sich ganz an die freie Natur des Menschen anschliessen, und gibt Buddeus die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntniss der göttlichen Dinge und Willenszustimmung seitens der Gottlosen zu. Bei Pfaff schreitet die lutherische Theologie „schon im modernen Gewande des leichtverständlichen Raisonnements einher und will zugleich die dogmatischen Fragen auf ihre praktischen Momente zurückgeführt wissen.“[5])

Gegen die Dunkelheit des Leibniz'schen Monadensystems und den darin begründeten Determinismus hegte die auf das Gemeinverständliche gerichtete Zeitströmung eine leicht begreifliche Abneigung. Hat doch erst Wolff durch seine fasslichere Ausgestaltung des Leibniz'schen Philosophems diesem eine breitere Basis und willigere Aufnahme verschafft!

---

[1]) Luth. S. 290/1. 293. — [2]) S. 298. 300. — [3]) S. 301. — [4]) Luth. S. 322. — [5]) S. 324—326.

Der ebenfalls zum Beginn des 18. Jahrhunderts mächtig sein Haupt erhebende Pietismus übte auf's Dogma überhaupt nur einen geringen Einfluss aus und huldigte inbezug auf freien Willen und natürliche Moralität jener Lehre, wie sie sich in der lutherischen Kirche im Laufe der Zeit entwickelt hatte.[1]) Ihren Hauptsitz hatte die pietistische Kirchenpartei in Halle, ihre Hauptvertreter in den dortigen Theologieprofessoren Lange und Franke, sowie dem von diesen später gewonnenen Jenenser Theologieprofessor Buddeus. Diese Pietisten setzten dem Wolff'schen Rationalismus den heftigsten Widerstand entgegen; sie fanden in der prästabilirten Harmonie die Grundlagen des Atheismus: Die Entstellung des rechten Gottesbegriffs, die Entkräftung der herkömmlichen Gottesbeweise, die Behauptung eines unendlichen Regresses der Ursachen, sowie die Zurückführung des Bösen auf göttliche Ursächlichkeit, die Annahme von der Ewigkeit der Welt, die Aufhebung der menschlichen Freiheit, an deren Stelle stoischer und spinozistischer Fatalismus gesetzt würde, u. dgl. m.[2]) Wolff gibt in seiner eigenen Lebensbeschreibung abgesehen von persönlichen Verhältnissen zwei Hauptgründe der Misstimmung seitens der Theologen in Halle gegen ihn an: Die pietistische Gefühlsmässigkeit stiess naturgemäss die nüchterne Mathematik der Wolff'schen Philosophie ab, sodass Franke sich den Ausspruch entschlüpfen liess, er könne keinen zu einem Christen machen, der den Euklid studire. Sodann schien Wolff jenen Theologen das Gebiet der übernatürlichen Offenbarung zu bedrohen. Er provocirte den lang verhaltenen Groll seiner Gegner auf's heftigste durch seine bei Uebergabe des Prorectorates an Lange 1721 gehaltene Rede über die praktische Philosophie China's[3]), worin er die merkwürdige Uebereinstimmung der Moral Confutse's mit seiner (= Wolff's) Sittenlehre rühmte. „Wolff's Widersacher behaupteten", wie Wolff selbst erzählt, „er habe nach grossem Lob der Chinesen die Rede mit dem Geständniss geschlossen, dass sie Atheisten seien, diese anzügliche Stelle aber in der von ihm besorgten Ausgabe seiner Rede ausgelassen!" Eine solche Aeusserung klang unerträglich für pietistische Ohren, welche zu hören gewohnt waren, dass die verderbte menschliche Vernunft ausserhalb der Offenbarung so wenig einer höheren Erleuchtung fähig sei, wie der Mond ohne die Sonne.[4]) Wolff mochte sich deshalb für Confucius begeistert haben, weil er bei diesem bereits sein metaphysisches Princip vom

[1]) S. 328/9. — [2]) Ludovici, Historie der Wolff'schen Philosophie. A. a. O. 1. Th. § 252, vgl. 330. — [3]) De Sinarum philosophia practica. — [4]) Heinr. Wuttke,

zureichenden Grunde in dessen Sitten- und Staatslehre ausgeprägt finden wollte.[1]) Wolff's Interesse für Confucius mag wohl durch Leibnizen's Briefwechsel mit dem Jesuiten Bouvet, der in China Missionär war, angeregt worden sein.[2])

Die feindliche Strömung gegen Wolff, welche erst mit dessen Vertreibung aus Halle sich beruhigen liess, verbreitete sich zur benachbarten theologischen Facultät Leipzig. Wolff hielt in Leipzig, wo er Theologie studirt hatte, vergebens um eine Pfarrstelle auf dem Lande und eine ausserordentliche Professur an. Der einflussreiche sächsische Geistliche Dr. Löscher klagte noch im Jahre 1739 die weltliche Obrigkeit an, dass sie bis jetzt gar nicht ihres Amtes waltete und sich dem Fortgang der Wolff'schen Philosophie widersetzte. Ein paar Jahre später versichert Professor Gottsched in einem Brief an den Berliner Propst Reinbeck, „dass unter die Studenten die Furcht gekommen, es werde keiner, der die Wolff'sche Philosophie gelernt hätte, in Sachsen ein Kirchenamt erhalten, und dass fast nur Juristen und Auswärtige die Collegien über Wolff'sche Philosophie besuchten!“ [3])

Chr. Wolffens eigene Lebensbeschreibung. Leipzig 1841. S. 15. 19. 20. 190/1; vgl. Frank a. a. O. II, 384. 391. 396.

[1]) Metaphysik. S. 17. — [2]) Gerhardt, Philos. Schriften von Leibniz. 3. Bd. S. 540. — [3]) Abriss einer Geschichte der Leipziger Universität von Schulze nebst Abhandlung von Cäsar. A. a. O. S. XI. XII. Vgl. Wuttke a. a. O. S. 30.

Der *Νοῦς* nach Anaxagoras.

Von Dr. Eberh. Dentler in Bärenweiler (Württemberg).

(Schluss.)

III. Das Wirken des *Νοῦς*.

Gehen wir jetzt über zur Wirksamkeit des *νοῦς*. Dieselbe besteht vor allem im Bewegen. Der *νοῦς* ertheilt der Materie einen Stoss und erzeugt dadurch an einem Punkte eine Drehbewegung von ausserordentlicher Geschwindigkeit. Die Bewegung pflanzt sich von da aus fort und erfasst immer weitere Kreise. Sie hat die Wirkung, dass eine Scheidung der Stoffe sich vollzieht. Man hat sich das wohl so vorzustellen: durch die Gewalt und die jedes irdischen Maasses spottende Schnelligkeit[1]) der Bewegung wurden die Stofftheilchen gerüttelt und geschüttelt, und dadurch der Zusammenhalt der vorher festgeballten Masse gelockert, so dass die gleichartigen Stoffe zusammentraten, die ungleichartigen sich ausschieden. Die Belegstellen für die bewegende und dadurch scheidende Thätigkeit des *νοῦς* sind: Fragm. 8: *καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι. ἔπειτε πλέον περιεχώρει*[2]) *καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον . . . ἡ δὲ περιχώρησις αὕτη ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι, καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραίου τὸ πυκνὸν* etc. Ferner Fragm. 18: *ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς. πᾶν τοῦτο διεκρίθη. κινουμένων δὲ καὶ διακρινομένων ἡ περιχώρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.*[3]) Von der Gewalt und Schnelligkeit der Bewegung spricht Fragm. 21: *οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων παρ' ἡμῖν ὑπὸ βίης τε καὶ ταχύτητος. βίην δὲ ἡ ταχύτης ποιεῖ. ἡ δὲ ταχύτης αὐτῶν οὐδενὶ ἔοικε χρήμαιι τὴν ταχύτητα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι.*

[1]) Vgl. Fragm. 21 (auf dieser Seite). — [2]) Wohl so zu lesen statt *περιχωρεῖ*. — [3]) Die (rotirende) Bewegung von dem, was bewegt und dadurch ausgeschieden wird, bewirkt weitere Ausscheidung.

Die erste Thätigkeit des *νοῦς* ist also das Bewegen, und die nächste unmittelbare Wirkung davon ist das Ausscheiden der Stoffe. Der *νοῦς* hat aber nicht blos bewegt und dadurch Scheidung verursacht, er hat auch alles geordnet. Anaxagoras gebraucht hierfür den Ausdruck: *πάντα διεκόσμησε νοῦς.*

Im 8. Fragm. heisst es: *καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη, καὶ ὁ ἀὴρ, καὶ ὁ αἰθὴρ, οἱ ἀποκρινόμενοι.* Ebenso bedienen sich auch die Erklärer und Berichterstatter oft des Ausdrucks *διακοσμεῖν*, um die Wirksamkeit des anaxagoreischen *νοῦς* zu bezeichnen.[1]) Oft wird hervorgehoben, dass Anaxagoras eben deshalb einen *νοῦς* angenommen habe, um die Schönheit und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung zu erklären. So namentlich von Aristoteles.[2])

Da nun Anaxagoras seinen *νοῦς* als Weltordner begreift, sollte man meinen, er habe das zweckvolle Verfahren desselben näher und im einzelnen an der Zweckmässigkeit der Welteinrichtung nachgewiesen. Allein das ist nicht der Fall. Das physikalische Interesse steht bei unserem Philosophen zu sehr im Vordergrund und lässt eine eigentliche Teleologie nicht aufkommen. Wie ihm überhaupt die Idee des *νοῦς* nur dadurch sich aufdrängte, weil er mit den gewöhnlichen Annahmen nicht ausreichte, so macht er auch nur da von demselben Gebrauch, wo die physikalische Erklärung sich ihm als unzureichend erweist. Er ist vor allem Naturforscher; und wenn wir absehen von dem ersten Anstoss, durch den der Weltprocess gleichsam in's Rollen gekommen ist, so erscheint seine Himmels- und Weltbildungslehre als eine durchaus mechanische und physikalische. Viel Teleologie suchen wir bei ihm umsonst. Bekannt sind auch die Klagen des Plato und des Aristoteles darüber, dass er überall nur eine mechanische Erklärung der Natur gebe, und statt zu den Endursachen vorzudringen, bei den Mittelursachen stehen bleibe[3]), und dass er den *νοῦς* wohl als Grund der Dinge setze, ihn aber nur da wie einen *deus ex machina* zu Hilfe nehme, wo ihn die mechanische Erklärung im Stiche lasse.[4]) Man hat versucht, diesen Zeugnissen gegenüber

[1]) oder auch des einfachen *κοσμεῖν*; auch kommt vor *διατάσσειν, τάξιν παρέχειν* u. a.; Stellen angeführt bei Heinze S. 34. — [2]) *Metaphys.* I, 4 s. oben *De an.* I, 2. 404*b* 1 sagt Aristoteles: *τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει.* — [3]) Plato, *Phädo* 97*B* u. 98*B*; vgl. *Leg.* XII. 967*B*. — [4]) Arist., *Metaph.* I, 4. 985*b* 8. Diese und noch weitere Belegstellen sind angeführt bei Zeller 998, 1. Ueber ähnliche Aeusserungen Späterer s. Schaubach 105 f.

andere zur Geltung zu bringen, in denen dem Anaxagoras teleologische Zweckbeziehungen im einzelnen zugeschrieben zu werden scheinen, und aus denen man herauslesen möchte, dass er alles auf einen bestimmten Endzweck, besonders auf die Menschen oder auf die vernunftbegabten Wesen hinbezogen hätte.[1]) Allein dieser Versuch muss als mislungen betrachtet werden.[2]) Ebenso wenig lässt sich die Annahme irgend welcher Art von Weltregierung oder göttlicher Fürsorge für die Menschen bei Anaxagoras nachweisen.[3])

Der νοῦς hat nach ihm „alles geordnet", er ist das Princip der in der Welt herrschenden Ordnung. Wenn wir aber fragen, wodurch er das geworden ist, so erfahren wir nur, dass er die Stoffmasse in Bewegung gesetzt, dass infolge davon nach mechanischen oder physikalischen Gesetzen eine Scheidung der Stoffe sich vollzogen, Ungleichartiges sich getrennt, Gleichartiges sich vereinigt habe, und dass auf diese Weise das Weltgebäude mit seinen Weltkörpern und Einzelwesen entstanden sei. Unter diesen Umständen drängt sich die Frage auf: Kann man da wirklich noch von einer ordnenden Thätigkeit des νοῦς im strengen Sinne reden, oder fällt diese nicht ganz und gar mit der bewegend-scheidenden Thätigkeit zusammen und ist nichts weiter als eine Folge und Wirkung derselben, wenigstens soweit die anorganische Natur in Betracht kommt? Wie ist denn genau dieses „Ordnen" des νοῦς aufzufassen? Wir glauben, dass es erspriesslich ist, das Verhältniss zwischen der mechanisch-bewegenden und der zweckmässig ordnenden Thätigkeit des νοῦς noch genauer in's Auge zu fassen. Denn es will uns scheinen, dass innerhalb des Rahmens der sicher bekannten anaxagoreischen Lehre noch ein gewisser Spielraum für mehrere mögliche Auffassungen sei. Wir stellen deshalb zur Erlangung grösserer Klarheit die drei Fragen:

a) Verhält sich die Sache so, dass der νοῦς nur den bewegenden Stoss versetzt hat, und dass dann alles nach mechanischen und physikalischen Gesetzen seinen eigenen Weg gegangen ist, ohne dass der νοῦς einen bestimmenden Einfluss auf die Entwicklung selbst gehabt hätte?

b) oder hat der νοῦς auch einen Antheil an dem Gang, den die Entwicklung der Weltbildung genommen hat?

---

[1]) Dümmler, *Akad.* 103 ff. — [2]) Heinze 37 f. hat die hierfür vorgebrachten Zeugnisse mit triftigen Gründen entkräftet. — [3]) was Zeller 999, 1 gegen Gladisch (Anax. u. d. Israel. 123, 165) überzeugend dargethan hat.

c) hat endlich der *νοῦς* auch nachher, nach dem ersten Anstoss, noch weiter direct eingegriffen?

Die erste Annahme verträgt sich unserer Ansicht nach nicht wohl mit der ganzen Bestimmung und Stellung des *νοῦς* als eines Princips der Ordnung. Im besonderen aber spricht dagegen die Aussage des Anaxagoras, dass der *νοῦς* „jegliches Wissen über alles habe", und dass er „alles gewusst habe, sowohl das Gemischte als auch das Ausgeschiedene" [1]), sowie auch die weitere Angabe, dass „er alles geordnet hat, sowohl das was sein sollte, als auch das was war und was jetzt ist und was sein wird!" [2]) Hieraus scheint uns hervorzugehen, dass der *νοῦς* um alles, um die Mischung und um die Trennung, also eben um den Process der Weltbildung gewusst hat, und dass dieses zugleich ein vorausbestimmendes Wissen war. Dasselbe ergibt sich aus den Aeusserungen des Aristoteles, der sagt [3]): Anaxagoras habe oft den *νοῦς* den Urheber des Guten und Rechten genannt, und der selbst das bewegende Princip des Anaxagoras als das Gute bezeichnet, weil es nach einem Zwecke bewege.[4])

Wir glauben hiernach die erste oben gestellte Frage (*a*) verneinen und die zweite (*b*) bejahen zu sollen, und wir nehmen an, dass dem *νοῦς* ein bestimmender Einfluss auf die Art und den Gang des Weltprocesses zugestanden werden muss, und dass die Entwicklung, zu der er den Anstoss gegeben hat, auch in der von ihm vorausgesehenen und vorausgewollten Weise ihren Fortgang nahm. Wie nun das näher zu denken ist, ist schwer zu sagen. War der erste Anstoss etwa von der Art, dass damit schon die ganze Entwicklung vorgezeichnet war? Sind etwa eben durch den Stoss gewisse Ordnungs- und Entwickelungsgesetze in die Stoffmasse hineingekommen? Es wird wohl etwas Aehnliches angenommen werden müssen, wenn man der Bedeutung jenes Anstosses gerecht werden, und wenn man das „Ordnen" des *νοῦς* im Zusammenhang mit dem Bewegen und als eine Wirkung dieses Bewegens begreifen will. Auch spricht für eine derartige Annahme die Erwägung, dass Anaxagoras die Naturordnung hauptsächlich als eine kosmologische im grossen und als eine astronomische in's Auge fasst. Die Ordnung und Zweckmässigkeit, für die er den *νοῦς διακοσμῶν πάντα* in Anspruch nimmt,

---

[1]) Fragm. 8. — [2]) Fragm. 8. — [3]) *De an.* I, 2, 404*b* 1: *πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει.* — [4]) *Metaph.* XII, 10. 1075*b* 8: *Ἀναξ. δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν, ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον.*

findet er, zwar nicht ausschliesslich, aber doch sicherlich vorzugsweise in den grossen Verhältnissen des Weltsystems.[1]) Nun aber manifestirt sich die Ordnung im grossen Weltsystem besonders durch die regelmässigen Kreisbewegungen der Himmelskörper. Diese Bewegungen sind aber durch den Anstoss des νοῦς in die Stoffmassen hineingekommen. Wir glauben, wenn man diese grossen astronomischen Gesichtspunkte zu Hilfe nimmt, von denen das anaxagoreische System sicher stark beherrscht war, gelingt es leichter, einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem κινεῖν und dem διακοσμεῖν herauszufinden. Da für die Himmelskörper die Ordnung gerade in den rechten und regelmässigen Bewegungen besteht, so fällt wenigstens in Beziehung auf sie das „Bewegen" und das „Ordnen" des νοῦς gewissermaassen in eins zusammen.

Es erübrigt jetzt noch zu untersuchen (Frage *c*), ob Anaxagoras seinen νοῦς blos zu dem einmaligen und ersten Bewegungsanstoss verwendet habe, oder ob er ihn auch nachher noch im Laufe des Weltprocesses gebraucht und in irgend einer Weise auf die Entwicklung directen Einfluss habe nehmen lassen. Nach der mehrerwähnten Klage Plato's möchte es scheinen, dass dies nicht der Fall gewesen. Anderseits sagt Aristoteles, „Anaxagoras ziehe den νοῦς dann herbei, wenn er in Verlegenheit sei" (*ὅταν ἀπορήσῃ . . . τότε παρέλκει αὐτόν*), und scheint die allgemeine Fassung dieses Satzes und das ὅταν (meist = „wenn allemal", „jedesmal wenn") dafür zu sprechen, dass der Fall doch öfter eingetreten wäre.[2]) (Indes ist doch nicht ausgeschlossen, dass Aristoteles damit nur auf das einmalige Eingreifen des ersten Bewegungsanstosses anspielen wollte). Spätere berichten sogar, Anaxagoras habe seinen νοῦς als *φρουρὸς πάντων* bezeichnet.[3]) Hiermit wäre ihm also eine Art Ueberwachung der von ihm vorausbestimmten Entwickelung zuerkannt. Allein einmal ist es unsicher, ob Anaxagoras den Ausdruck selbst gebraucht hat, sodann wissen wir auch nicht, inwieweit und in welchem Sinne der Gedanke von ihm ist. Die Annahme einer göttlichen Weltregierung ist jedenfalls abzuweisen, da sich hierfür weder bei Anaxagoras selbst noch bei den ihm zunächst stehenden

---

[1]) Vgl. Fragm. 8: *πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη, καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθήρ, οἱ ἀποκρινόμενοι.* — [2]) *Metaph.* I. 4. 985 *b* 8: *Ἀναξ. μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ, διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.* — [3]) Suid. u. Harpocrat. *s. v.* Anaxag. u. Cedren. Chron. 158 *C*: *νοῦν πάντων φρουρὸν εἶπεν.* s. Schaubach 156.

Zeugen die leiseste Andeutung findet. Nicht unwahrscheinlich hat unser Philosoph nichts anderes gesagt, als eben das, dass der Process der Weltbildung sich in der vom νοῦς vorausgesehenen und vorausgewollten Weise vollzogen habe. Doch ist möglich, dass er auch von einer welterhaltenden Thätigkeit des νοῦς gesprochen hat. Wenn je anzunehmen ist, dass er den νοῦς mehr als einmal zur Erklärung von sonst unerklärbaren Vorgängen zu Hilfe genommen hat, so war dies doch sicher nicht oft der Fall. Man kann hierin, wenn man will, mit Gomperz[1]) „die echt wissenschaftliche Sinnesart unseres Weltweisen bewundern, der zwar dort, wo die Thatsachen ihm keine Wahl lassen, vor gewagten Annahmen nicht zurückschreckt, diese aber dann mit einem erstaunlichen Aufwand von Denkkraft so zu gestalten weiss, dass sie einer grossen Anzahl von Anforderungen zugleich genügen; ein Minimum von Hypothese musste ihm ein Maximum von Erklärungsertrag ergeben!"

Ebenso wenig können wir sicher entscheiden, welches jene weiteren Vorgänge im einzelnen gewesen sein sollen, für die er den νοῦς zur Erklärung herbeigezogen hat. Es liegt am nächsten, an die Entstehung der organischen Wesen zu denken, da wir wissen, dass er diese mit Vernunft ausgerüstet denkt und ihnen den νοῦς innewohnen lässt. Denn wenn auch die Pflanzen auf natürlichem Wege sich gebildet haben, indem die Keime dafür aus der Luft gekommen[2]), und auch auf dieselbe Art Thiere entstanden sind[3]), so ist doch sicher, dass Anaxagoras diesen organischen Wesen noch ausserdem als beseelendes Princip den νοῦς beigegeben hat; und hierin liegt sicher ein directes Zuhilferufen des νοῦς für mechanisch nicht erklärbare Functionen.

Wir haben bereits oben bemerkt, dass die astronomischen Erwägungen im anaxagoreischen System eine grosse Rolle spielen und wohl in Anschlag zu bringen sind, wenn man die ordnende Wirksamkeit des νοῦς recht begreifen will. Die Bedeutung dieser astronomischen Gesichtspunkte ist nun aber von einigen Forschern doch, wie uns scheint, zu sehr in den Vordergrund gestellt und einseitig betont worden.

Dilthey[4]) vertritt die Theorie, wonach Anaxagoras durch ein specielles astronomisches Raisonnement dazu gekommen wäre, den νοῦς als Weltprincip einzuführen. Der Philosoph habe das Bedürfniss empfunden, für eine der natürlichen Schwerkraft entgegenwirkende Kraft

[1]) S. 177. — [2]) Theophr., *hist. plant.* III, 1. 4. — [3]) Nach anderen Zeugnissen; s. Zeller 1012, 5. — [4]) Einleitung in die Geisteswissensch. I, 205.

die Erklärung zu suchen, und habe diese gefunden in dem νοῦς, den er die rotirende Bewegung hervorbringen lasse. Dilthey erschliesst dies aus dem, was Diogenes[1]) über Anaxagoras berichtet: Dieser lehre, dass alle Gestirne auf die Erde niederfallen müssten (wie die Meteorsteine), wenn sie nicht durch die Gewalt des Umschwungs in ihren Bahnen festgehalten würden. Somit habe Anaxagoras, meint Dilthey, die der Schwerkraft entgegenwirkende Kraft in der Kreisbewegung gesehen, und zur Erklärung dieser letzteren den νοῦς eingeführt und durch ihn die Kreisbewegung hervorbringen lassen.

Dieser Auffassung hat sich neuestens besonders Gomperz angenommen, dessen Ansicht[2]) über die Entstehung der νοῦς-Idee wir hier etwas umständlicher anführen wollen, weil sie manch neuen und genialen Gedanken enthält. Nach Gomperz haben zwei sehr verschiedene Antriebe bei Entstehung dieser Lehre zusammengewirkt und sich gegenseitig in Schach gehalten. Der eine Antrieb war ein teleologischer. Anaxagoras suchte eine Erklärung für Ordnung und Schönheit und für alles, was den Eindruck des Zweckmässigen macht, und findet diese in einer Weltintelligenz (die aber Gomperz auch für eine überaus verfeinerte stoffliche Substanz, eine Art von Fluidum oder Aether hält). Diese Einführung des teleologischen Problems habe aber eine grosse Gefahr in sich geborgen, und Gomperz beglückwünscht den Anaxagoras, dass er hier inconsequent gewesen sei und den νοῦς nicht so stark verwendet habe, wie Plato und Aristoteles es gewünscht hätten. — Der erste (teleologische) Antrieb sei nämlich glücklicher Weise in Schach gehalten worden durch die naturwissenschaftlichen Erwägungen, die dem Philosophen im Vordergrund standen. Eben diese haben ihn auf ein bewegendes Urprincip geführt, und zwar auf verschiedenen Betrachtungswegen. Einmal sieht man aus seiner Kosmogonie, dass er die Himmelskörper als versprengte Erd- und Gesteinstücke betrachtete, also Abschleuderungen annahm, ähnlich wie die Kant-Laplace'sche Theorie. Das setzte aber eine Kraft voraus, die wir jetzt Fliehkraft nennen, und zugleich einen Umschwung von bedeutender Gewalt und Schnelligkeit. Zu demselben Ergebniss d. h. auf einen solchen gewaltigen Umschwung musste ihn dann auch seine Ansicht über die Meteorsteine führen, wie man aus seiner Aeusserung betreffs des grossen Meteorsteins von Aigospotamoi ersieht.[3]) Die

[1]) II, 12: τὸν Ἀναξαγόραν εἰπεῖν, ὡς ὅλος ὁ οὐρανὸς ἐκ λίθων συγκέοιτο· τῇ σφοδρᾷ δὲ περιδινήσει συνεστάναι καὶ ἀνεθέντα κατενεχθήσεσθαι. — [2]) 175 ff. — [3]) Bei Diogenes II, 12; s. oben.

Schwerkraft, die er kannte, erwies sich ihm als unzureichend, um diese Bewegung, deren Entstehung und deren dauernden Bestand zu erklären, wie sie auch nicht genügte, um die Sonderung der Stoffmassen zu erklären. So habe er denn überall das Walten noch einer anderen, der Schwerkraft entgegenwirkenden Kraft gesehen, deren Ursprung ihm ein Geheimniss war. Die Erklärung bot ihm der Anstoss des νοῦς. Aehnlich wie die Vorgänger von Laplace die Gottheit den Gestirnen einen ersten Stoss ertheilen liessen, um daraus den Ursprung der Tangentialkraft zu erklären, so habe auch Anaxagoras das Bedürfniss empfunden, eine zweite Kraft neben der Schwere in die Mechanik des Himmels einzuführen.

So Gomperz. — Es ist nicht zu leugnen, diese Auffassung hat viel Bestechendes. Soviel mag an derselben jedenfalls richtig sein, dass die naturwissenschaftlichen und besonders die astronomischen Erwägungen auf Entstehung und Ausgestaltung des anaxagoreischen Systems hervorragenden Einfluss geübt haben. Dies ergibt sich aus der ganzen Kosmogonie unseres Philosophen und im besonderen aus seiner Ansicht über die Entstehung der Himmelskörper und über die Meteorsteine. Das Gleiche ergab sich uns schon oben aus der Erwägung, dass ein fast unerklärbares Misverhältniss bestehen würde zwischen der dem νοῦς zubeschiedenen Aufgabe als Weltordner und dem, was der Philosoph wirklich durch ihn geordnet werden lässt, wenn wir nicht darauf hinweisen könnten, dass er die grossartigste Ordnung eben in dem regelmässigen Lauf der Weltkörper erblickt hat. Auch steht ausser Zweifel, dass Anaxagoras die Kraft, die den Umschwung der Himmelskörper bewirkt, auf den Stoss des νοῦς zurückgeführt hat. Dass der νοῦς aber gerade speciell jene zweite im Universum wirksame Kraft, die der Schwerkraft entgegenwirkt, vertreten und erklärt haben soll, das, glauben wir, kann doch aus dem, was wir in diesem Betreff wissen, nicht erschlossen werden.

Die Ausserungen in den Fragmenten und die Zeugnisse der Berichterstatter lauten doch so, dass alle Bewegung und jegliche Art von Bewegung durch den νοῦς hervorgebracht worden ist.

Vorher ruhte alles, bis der νοῦς den Stoff in Bewegung brachte. Durch den Stoss des νοῦς aber nahm die umschwingende Bewegung und damit auch die Scheidung ihren Anfang. Also jedwede Bewegung, auch die von der Schwerkraft herrührende, muss zuletzt auf den νοῦς zurückgeführt werden. Und wenn wir auch etwa aus der angeführten Stelle bei Diogenes schliessen dürfen, dass Anaxagoras die

Schwerkraft von der Kraft des Umschwungs unterschied, und jene als eine der Materie immanente Kraft ansah, so ist doch nicht weniger sicher, dass nach seiner Anschauung auch die Schwerkraft nie eine Bewegung hervorgebracht hätte ohne die Einwirkung des νοῦς. Heinze weist zum Beweis dafür, dass auch die von der Schwerkraft herrührende Bewegung durch die Einwirkung des νοῦς ihren Anfang genommen hat, mit Recht hin auf eine Stelle bei demselben Diogenes [1]), nach welcher der νοῦς gerade in Anspruch genommen wird als erster Urheber einer Bewegung, die zunächst von der Schwerkraft bewirkt wird.

Sodann will uns besonders dünken, dass bei dieser Krafttheorie eine Hauptthätigkeit des νοῦς zu kurz kommt, nämlich die scheidende. Dass der νοῦς dafür bestimmt ist, die Stoffe zu sondern, das ist gewiss nicht weniger wichtig, als dass er die kreisende Bewegung der Himmelskörper erklären muss. Scheiden ist ein durchaus wesentliches Merkmal der Thätigkeit des νοῦς, wie auch anderseits Vermischtsein und Ungeschiedensein ein charakteristisches Merkmal der anaxagoreischen Materie ist. Es muss darum jede Theorie, die der scheidenden Wirksamkeit des νοῦς nicht ihre gebührende Stellung zuweist, nothwendig mehr oder weniger einseitig ausfallen. Dadurch, dass der νοῦς durch den bewegenden Anstoss die Scheidung der Stoffe bewirkte, die sich dann auch in der von ihm vorausgesehenen und -gewollten Weise weiter vollzog, hat er sicher ebenso giltigen Anspruch auf den Titel „Weltordner“ erworben, als durch die von ihm verursachte geordnete Bewegung der Himmelskörper.

---

[1]) Heinze 31, 2. Diog. II, 8: *νοῦν μὲν ἀρχὴν κινήσεως· τῶν δὲ σωμάτων τὰ μὲν βαρέα τὸν κάτω τόπον, ὡς τὴν γῆν· τὰ δὲ κοῦφα τὸν ἄνω ἐπισχεῖν ὡς τὸ πῦρ.*

Recensionen und Referate.

Neue Kritik der Reinen Vernunft. Nominalismus oder Realismus in der Philosophie. Von Dr. Herm. Wolff, weil. Docent der Philosophie a. d. Univ. zu Leipzig. Leipzig, Haacke. 1897. VIII,469 S.

Der im März 1896 verstorbene Verfasser vorbezeichneter Schrift hatte schon 1879 unter dem Titel: „Speculation und Philosophie" ein doppelbändiges Werk veröffentlicht, worin er sich zum philosophischen Empirismus, besonders im Sinne J. H. Kirchmann's, bekennt. Er tritt hier ein für den Realismus der Engländer (Bacon, Locke, Newton, Hume, J. St. Mill) und gegenüber dem kritischen Kant für den vorkritischen, welcher zwar mehr oder minder vom Leibniz-Wolff'schen Rationalismus tingirt war, vorherrschend jedoch der inductiven Methode Newton's huldigte bis zu seinem Abfalle zum Kriticismus, wodurch er sich „zu den Todten legte und seine Vergangenheit vernichtete!" Die nothwendigen Denkformen sind keine constitutiven Formen, sondern nur regulative, welche den seienden Dingen im reflectirenden Denken „übergezogen" werden, wie Kirchmann sich ausdrückt. Ursache und Wirkung sind z. B. keine Begriffe im empirischen Sinne des Wortes wie etwa die Begriffe Mensch, Pferd, Haus, Baum, weil sie nicht wie diese in der Erfahrung sinnliche Eindrücke haben, aus denen sie abstrahirt wären; sie sind nur Formen des beziehenden, reflectirenden Denkens; „die psychologische Gewohnheit macht, dass schon nach einigen wenigen Fällen, in den meisten Fällen schon bei einem ersten, diese Formen in Anwendung kommen, was Hume übersah" (II, 29). — Diese Lehre bildete der Verfasser weiter aus in den Schriften: „Logik und Sprachphilosophie" (1880), „Handbuch der Logik" (1880), „Kosmos" (2 Bde., 1890), dessen 4. Theil in besonderer Ausgabe als „Handbuch der Ethik" (1890) erschien, und stellte zuletzt in gleichem Sinne der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft seine „Neue Kritik der reinen Vernunft" entgegen. Im Vorworte zu derselben spricht er die Bitte aus, seine Bemühungen nicht mehr länger zu ignoriren, und bemerkt zur Kennzeichnung seines Standpunktes weiterhin, in Wahrheit sei die Psychologie das *Alpha* und *Omega* der Philosophie, und die Metaphysik als Wissenschaft werde ihm unter allen Umständen zum Danke verpflichtet

sein, dass er sie „von dem Scheingebilde bisheriger Metaphysik: dem einseitiger Begriffsdichtung und Begriffsphantastik für immer befreit habe!" An verschiedenen Stellen der Schrift selber bemerkt er in Anlehnung an ein bekanntes Witzwort mit Recht, Kant habe den Dogmatismus der rationalen Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie durch die Vorderthüre der reinen Vernunft hinausgeworfen und durch die Hinterthüre der praktischen Vernunft wieder hereingeführt, und beleuchtet die einschlägigen Schwächen beider Kritiken vielfach in sehr zutreffender Weise, was wir in's einzelne hier nicht verfolgen wollen. Die „neue Kritik", die er ihm entgegenstellt, will er auch hier aufbauen im Sinne eines philosophischen Empirismus, wie ihn besonders Kirchmann vertrete. Die Hauptfrage wird nun die sein, ob seine „neue Kritik" nicht ebenso grosse oder am Ende noch grössere Schwächen an sich trage als die Kant'sche?

In einem Punkte ist ihr gegenüber der letzteren jedenfalls beizupflichten, darin nämlich, dass dem Menschen im Unterschiede vom Thiere eine die inneren Thatsachen und Vorgänge der Seele appercipirende geistige Erfahrung eigne, welche nicht Function eines körperlichen Organs sei und nicht einer blosen Phänomenalerkenntniss, sondern einer directen, unmittelbaren Realerkenntniss fähig sei (S. 272—277). Diese Auffassungsweise ist ganz und gar richtig, ist aber nicht auf dem Boden eines reinen Empirismus gewachsen, sondern einem durch Intellectualismus gemässigten Empirismus entsprossen, wie ihn Aristoteles und dessen Schule und besonders auch die aristotelische Scholastik vertrat. Aus dieser principiellen Auffassungsweise leitet aber unser Autor die Folgerung ab, dass die empirische Psychologie die Fundamentalwissenschaft aller Wissenschaft sei, indem sie allein eine „directe, unmittelbare Realerkenntniss" gewähre (S. 210—216). Doch will er immerhin der Naturwissenschaft, der Ethik und der Aesthetik eine indirecte, mittelbare Realerkenntniss vindiciren. Die Sinne bieten uns ein Bewusstseinsmaterial, welches durch die Wirksamkeit oder Manifestation von „bewusstseinstransscendenten d. i. vom Bewusstsein und seiner Functionsweise unabhängigen realen Gegenständen" — Mineralien, Pflanzen, Thieren, Menschen und deren Kunsterzeugnissen — in uns hervorgerufen ist; das logische Denken tritt umbildend an diesen sinnlichen Manifestationsinhalt heran und scheidet aus demselben den festen, essentiellen Kern ab und erhebt die sinnlichen Einzelwahrnehmungen zur sinnlichen Erfahrung; so entsteht — Naturwissenschaft (S. 42–44, 315. 324, 331–332). Nicht blos den primären, sondern auch den sogen. secundären Sinnesqualitäten kommt eine transscendente Gegenständlichkeit zu (S. 49), ja selbst den Atomen, wie W. Wundt mit Recht dafürhält, eine psychische Natur, sodass ihren Kraftäusserungen Trieb, Gefühl und Bewusstsein zu

grunde liegt, und sie auf solche Weise Lebenscentren (Bionten) sind, und die Naturwissenschaft infolge dessen durch die Psychologie nicht blos ihre Begründung findet, sondern in ihrer Eigenschaft als Biontologie selber eine erweiterte Psychologie wird (S. 376—382). Auch das in „kategorischer d. i. schlechthin und absolut gebietender Form" auftretende Moralgesetz entsteht auf empirisch-psychologische Weise aus „der Erkenntniss der Wesensgleichheit der Menschheit", und die Freiheit des Willens besteht lediglich darin, dass der Mensch je nach Umständen dem einzelnen Sinnentriebe oder dem allgemeinen Moraltriebe folgen kann, aber dem stärkeren Motive stets folgen muss, sodass die Naturgesetzlichkeit unverbrüchlich ist (365—370). Und wie die Ethik hat auch die Aesthetik einen psychologischen Hintergrund, nimmt also auf mittelbare Weise ebenfalls theil an der Realerkenntniss der empirischen Psychologie (S. 432). Das Denken hat mit seinen Reflexionsformen nur den durch all diese Wissenschaften gebotenen Inhalt zu regeln; diese Reflexionsformen stammen zwar nicht aus der geistigen oder sinnlichen Erfahrung, werden aber durch psychische Erfahrung vorgefunden und constatirt, sodass die gesammte Wissenschaft und besonders auch die Philosophie mit all' ihren Wissenszweigen in empirische Psychologie aufgeht (S. 430 bis 445). Eine rationale Theologie ist wissenschaftlich unmöglich, indem sie auch jeder mittelbaren Realerkenntniss entbehrt. Dadurch ist indessen ein vernünftiger Herzensglaube oder Vernunftglaube an Gott nicht ausgeschlossen, im Gegentheil nahegelegt; denn wie das Reich der psychischen Wesen oder Bionten das Moralgesetz in sich enthält, so legt es auch den Gedanken nahe, dass es „als Ausfluss aus einer höchsten, alle umfassenden Intelligenz, welche wir als die Gottheit schlechthin zu bezeichnen haben, würde zu denken sein" (S. 396—399).

Mit vollem Rechte hat die „neue Kritik", wie schon erinnert wurde, der alten die Auffassungsweise entgegengestellt, dass die geistige Erfahrung der inneren Thatsachen und Vorgänge eine directe, unmittelbare Realerkenntniss gewähre. Daraus lässt sich aber nicht die von ihr gezogene Folgerung ableiten, dass die empirische Psychologie die Fundamentalwissenschaft aller Wissenschaften sei. Sie ist in ihrer Art wohl eine Fundamentalwissenschaft, doch nicht die Fundamentalwissenschaft *κατ' ἐξοχήν*. Sie als solche hinzustellen, ist vielmehr ein heutzutage vielverbreiteter Fundamentalirrthum, und dieser macht es auch erklärlich, warum die „neue Kritik" trotz der in obigem Punkte gewonnenen Einsicht über die Irrthümer der alten Kant'schen Vernunftkritik nicht hinauskommen kann. Oder wie? Vermöchte etwa das Bewusstsein vermittelst der Reflexionsformen auf die Realität einer ihm nicht unmittelbar gegenständlichen, sondern jenseits seiner liegenden Natur-, Menschen- und Geschichtswelt hinaus zu gelangen? Die Reflexionsformen gelten dem Verfasser ja als blos regulative; sie gelten ihm nicht einmal als con-

stitutive im Bereiche des Erfahrungswissens wie der alten Kant'schen Kritik, geschweige über dieses hinaus. Er behauptet ja selber, dass „das reine Denken absolut unfähig ist, aus sich selbst die Sphäre der Immanenz zu durchbrechen und zu einer Transscendenz zu gelangen", dass das Denken in all' seinen Specificationen nur dazu diene, den anderweitig empfangenen Erfahrungsinhalt zu verarbeiten und zu dem umzubilden, was wir als wirkliche Erfahrung bezeichnen, aber nicht zur Setzung eines positiv neuen (S. 392). Die Ueberbrückung von dem einen Gebiet in das andere hinüber will er nicht durch Denken bewerkstelligen, sondern durch den Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung; „es gibt nur einen Process, um uns der Wirklichkeit, dem Seienden, der Realität nahe zu bringen, und dieses ist der Vorgang der Wahrnehmung" (S. 394). Wie vermöchte aber die Wahrnehmung eine Wirklichkeit nahe zu bringen, die jenseits des wahrnehmenden Bewusstseins liegt? Wie vermöchte jene Ueberbrückung vollzogen zu werden, wenn namentlich dem Principe der Causalität — der wirkenden, substantialen, formalen, finalen — keine schlechthin ontologische Geltung zukommt? Und welcher Grund ertheilt weiterhin gar noch die Berechtigung, die Realität einer transscendenten Naturwelt im Sinne des Panpsychismus anzunehmen und dem blos psychologisch abgeleiteten Moralgesetze eine real verpflichtende Kraft und dem Gesetze der Schönheit eine allgemeingiltige Nothwendigkeit von nicht blos fictiver, sondern realer Bedeutung beizulegen? Von der fundamentalen Annahme aus, dass die gesammte Wissenschaft, die philosophische insbesondere, in empirischer Psychologie aufgehe, kann man somit nicht einmal auf eine unserem Bewusstsein jenseitige, von ihm unabhängig existirende Natur-, Menschen- und Geschichtswelt hinausgelangen mit Ueberschreitung des solipsistischen Bannkreises, und um viel weniger noch auf eine Welt übersinnlicher Wirkens-, Seins- und Idealgründe und in höchster Höhe auf einen Urgrund all dieser emporzukommen. Die neue Vernunftkritik vermag also consequenter Weise nur zu enden — in Subjectivismus und skeptischem Nihilismus gleich der alten.

München. **Dr. Al. v. Schmid.**

Die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Versuch einer Kritik. Von L. Goldschmidt. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. 1897.

In neuerer Zeit haben die kritischen Bedenken, welche bereits Fries 1842 und Cournot 1843 gegen die Principien und die gewöhnliche Handhabung der Wahrscheinlichkeitsrechnung erhoben, wieder kräftigen Nachhall gefunden. Die Kritik, welche unser Verfasser übt, lehnt sich vorzüglich an die neuesten Arbeiten von C. Stumpf und J. v. Kries über

diesen Gegenstand an. Sie tritt in entschiedenen Gegensatz zur Auffassung Stumpf's, welcher die mathematische Wahrscheinlichkeit rein logisch bestimmt, und nähert sich mehr der Auffassung v. Kries', ohne freilich dessen „Spielräume" zu adoptiren.

Nach Stumpf[1]) handelt es sich bei der mathematischen Wahrscheinlichkeit blos um ein disjunctives Urtheil, wobei wir nicht wissen, welches Glied zu bejahen ist. Dieser Kegelschnitt ist entweder ein Kreis, oder eine Ellipse oder eine Hyperbel oder eine Parabel. Die Wahrscheinlichkeit, die ich wegen Mangel an Gründen z. B. für die Ellipse beanspruchen kann, ist = 1/4. Das Wahrscheinlichkeitsurtheil ist nämlich nach Stumpf „nicht selbst ein disjunctives Urtheil, aber eine Folgerung aus einem solchen in Verbindung mit einer zweiten Prämisse, der Anerkennung völligen Nichtwissens über die einzelnen disjungirten Glieder." Demgemäss polemisirt Stumpf gegen Laplace, der das Causalitätsprincip an die Spitze seiner berühmten Untersuchungen über die Wahrscheinlichkeitsrechnung stellt. Und doch erklärt Laplace: „Die Theorie der Wahrscheinlichkeiten ist im Grunde nichts anderes als der in Rechnung gebrachte Menschenverstand." Unser Vf. gibt dieses eigentlich nur inbezug auf die Grenzfälle zu: Jeder Mensch sieht ein, dass, wenn die Wahrscheinlichkeit = 0 ist, d. h. wenn gar keine günstigen Fälle vorhanden sind, das Ereigniss nicht eintreten könne, und wenn es = 1 ist, d. h. wenn ebenso viele günstige als mögliche vorhanden sind, das Ereigniss ganz sicher eintreten wird. In den Zwischenstadien aber verlangt er objective Gründe für die Bestimmung einer „graduirten" d. h. grösseren oder kleineren oder gleichen Wahrscheinlichkeit: Mit Kant müsse man unterscheiden zwischen (rein logischem) Denken und Erkennen von Wirklichem.

„Nicht für die mathematische Untersuchung, welche die Krücke der Wahrscheinlichkeit nicht gebraucht, und wo sie im unklaren ist, sie geradezu verschmäht, ist die Wahrscheinlichkeit da, sondern die mathematischen Methoden sind für die Wahrscheinlichkeit vorhanden, sofern uns ein Zweifel über einen Thatbestand, ein Verhalten und Geschehen beigeht, und der Gegenstand der Aussage eine Abzählung der Gründe dafür und dawider *ex natura sui generis* zulässt" (S. 48).

Wir finden es sehr begreiflich, dass ein praktischer Mathematiker, wie der Vf., der „mathematische Revisor der Lebensversicherungsbank für Deutschland in Gotha", sich mit rein logischen Möglichkeiten bei seinen Wahrscheinlichkeits-Berechnungen nicht begnügen kann. Dafür, dass ein Mensch von bestimmtem Alter noch eine bestimmte Zahl von Jahren lebt, sprechen nicht blos logische Denkbarkeiten, sondern sehr reale Verhältnisse. Darum können die Versicherungsfragen nicht lediglich durch rein mathematische Wahrscheinlichkeitsrechnung gelöst werden. Aber letztere

[1]) Ueber den Begriff der mathematischen Wahrscheinlichkeit. Berichte der bayer. Akademie. 1892.

hat gerade so recht da Platz, wo keine reale Ursache, sondern die blose logische Möglichkeit gegeben ist: abstract möglich sind m Fälle, günstig n Fälle, also die rein mathematische Wahrscheinlichkeit $= \frac{m}{n}$. Vf. hätte darum den misglückten Versuch C. Piper's, seine Unsterblichkeit durch Wahrscheinlichkeitsrechnung zu beweisen, besser dadurch als verkehrt nachgewiesen, dass er darauf hinweist, dass für meine Existenz in diesem Zeitpunkt nicht die blose Möglichkeit, der absolute Zufall, sondern wirkliche Ursachen der hinreichende Grund sind. Ich kann darum dem Vf. nicht beistimmen, wenn er diese Rechnung nach „berühmten Mustern" vorgenommen hält. Wenn Ed. v. Hartmann aus der minimalen Wahrscheinlichkeit von Naturkräften auf geistige schliesst, so kann das der naturwissenschaftlichen Forschung wenig entsprechen. Wenn aber gezeigt werden kann, dass für eine rein zufällige Entstehung der Ordnung die Wahrscheinlichkeit $= 0$ ist, dann muss eine wirkliche Ursache sie bewirkt haben.

Diese Einsicht hat freilich auch ohne Wahrscheinlichkeitsrechnung der gemeine Menschenverstand; oder man kann sagen: er findet es noch weniger möglich, dass durch blosen Zufall auf Grund rein logischer Möglichkeit ein geordnetes Werk entstehe. Die reine Mathematik kann thatsächlich nicht alle realen Verhältnisse in Rechnung ziehen: dies ist der sehr wahre Gedanke, welchen der Vf. in seiner Schrift zur Geltung bringt.

Der neuere Spiritismus in seinem Wesen dargestellt und nach seinem Werthe geprüft von Dr. Jos. Dippel. Zweite gänzlich umgearb. u. erweiterte Aufl. München, Abt. 1897.

Aus dem bescheidenen Bändchen der ersten Auflage dieser Schrift, welches einen Bestandtheil der »Katholischen Studien« von Stamminger bildete, ist nunmehr in der 2. Auflage ein stattlicher Band geworden, der den neueren Spiritismus allseitig beleuchtet und würdigt. Mit grossem Fleisse hat der Vf. die Schriften der Spiritisten, selbst die Urtheile von Frauen, von katholischen wie ungläubigen Schriftstellern herangezogen, um über Wesen und Werth des neueren Geisterglaubens ein Urtheil zu ermöglichen. Der Vf. begnügt sich nicht mit der Besprechung der sogen. physikalischen Experimente, sondern geht ausführlicher auf die philosophischen, ethischen und religiösen Anschauungen der Stimmführer ein, bespricht auch die verschiedenen sogen. wissenschaftlichen Erklärungsversuche — was alles ihn zu der Ueberzeugung führt,

„dass wir es beim Spiritismus nicht mit ganz natürlichen Dingen zu thun haben, dass in demselben manch »Kakodämonisches« oder Teuflisches sich geltend macht."

Daraus zieht er die praktische Folgerung,

„dass den spiritistischen Manifestationen gegenüber grosse Vorsicht beachtet werden muss, und dass die angeblichen Offenbarungen der Geister durchaus als unglaublich abzuweisen sind. . . . Nach dieser Seite hin könnten wir den Spiritismus betrachten als die thatsächliche Ankündigung jener von Christus selbst vorausbezeichneten Zeit, in welcher viele falsche Propheten und falsche Christusse auftreten werden." „Wenn es aber trügerische Geister gibt, und wenn diejenigen am sichersten Lügengeister sind, welche sich erhabene Namen beilegen, so ist mit Gewissheit anzunehmen, dass jene, welche sich für Geister der Apostel ausgeben — denen sie doch widersprechen —, zu den Lügengeistern gehören, und dass darum ihre Offenbarungen keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen können, sondern vielmehr als eitel Blendwerk und als aller Begründung entbehrende subjective Meinungen zu betrachten sind." „Es ist darum nicht zu verwundern, sondern selbstverständlich, dass die christlichen Kirchenvorsteher sich verdammend oder wenigstens abwehrend gegen den Spiritismus verhalten."

Bei den kirchlichen Erlassen gegen den Spiritismus muss indes bemerkt werden, dass sie nicht alle ein leibhaftiges Eingreifen des Teufels voraussetzen. Die Bischöfe haben Grund genug, gegen ein Treiben einzuschreiten, das, indem es gegen das Christenthum operirt, pantheistische Grundsätze als Offenbarungen ausgibt, nur als ein antichristliches, dämonisches angesehen werden muss. Leicht kann hierin ein Misgriff begangen werden, wenn man zu bestimmt einzelne spiritistische Phänomene dem unmittelbaren Eingreifen des Satans zuschreibt. So lässt sich das Tischrücken und Tischklopfen, welches der Bischof von Rennes 1856 so zuversichtlich als Teufelswerk erklärte, ganz sicher natürlich d. h. durch psychologisch-physiologische Einwirkung der Hände der Versammlung auf den Tisch erklären.

Wir stimmen dem Vf. vollkommen bei: Wenn übernatürliche Einflüsse bei den spiritistischen Erscheinungen angenommen werden müssen, so sind es sicher nicht Geister von Verstorbenen, sondern Lügengeister, verworfene Geister, Teufel. Ob aber wirklich eine übernatürliche Ursächlichkeit gefordert werden muss, ist uns seit dem Erscheinen unserer Schrift, »Der Spiritismus«, welche im Jahre 1882 als Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft erschien, immer zweifelhafter geworden. Obgleich dieselbe längst vergriffen und vom Vorstande der Gesellschaft eine zweite Auflage gewünscht wurde, haben wir uns zu einer solchen bis jetzt nicht entschliessen können. Wir haben unterdessen die spiritistische Bewegung sorgfältig verfolgt und über alle Stadien derselben und auffallenderen litterarischen Erscheinungen auf diesem Gebiete in »Natur und Offenbarung« in dieser Zwischenzeit referirt: aber einerseits ist die Frage immer noch zu wenig geklärt, anderseits mehren sich die Anzeichen für eine rein natürliche Erklärung so stark, dass man dem ganzen Spiritismusschwindel kaum die wissenschaftliche Bedeutung zuzuschreiben vermag, als es bis jetzt geschehen ist. Die Entlarvungen nehmen so stark zu,

dass man geneigt ist, das ganze Treiben auf Betrug zurückzuführen. Diesen Eindruck habe ich besonders bei der neuerlichen Entlarvung des Mediums Bernhard in Köln bekommen, nachdem dessen Kunststücke in Berlin durch die Controle von Hunderten von Theilnehmern an den Séancen über allen Verdacht erhaben bezeichnet, und mit dem grössten Pomp von Thienemann der Welt verkündet worden waren. Es bedurfte nur der genauen Controle zweier anwesender Naturforscher um die ganze Vorstellung als Schwindel zu erkennen.[1]) Insbesondere sträubte sich das Medium mit grosser Entrüstung gegen die Durchleuchtung mit Röntgenstrahlen, und gab so allen Anwesenden, wie Klein bemerkt, die moralische Ueberzeugung, dass hier die Durchleuchtung von unbedingter Aufklärung gewesen wäre. Schliesslich erklärte das Medium, es sei nur Geschäftssache und es verlange seine 150 ℳ. Selbst die Eusapia Paladino, welche in Mailand unter Aufsicht einer Commission von Naturforschern, an deren Spitze der berühmte Astronom Schiaparelli, sich producirte und als zuverlässig, wenn auch nicht nach allen Seiten, erklärt worden war, wie wir in einem Artikel von »Natur und Offenbarung« berichteten, hat „in anderen Fällen wissentlich zu betrügen gesucht“[2])

Welchem Medium kann man da noch trauen nach solchen Erfahrungen, welche Controle und Vorsichtsmaasregeln bieten noch hinreichende Garantie, wenn nicht blos einzelne exacte Naturforscher wie Fechner, Zöllner, Crookes, sich haben täuschen, sondern ganze naturwissenschaftliche Commissionen der Wahrheit und Echtheit der Phänomene nicht auf den Grund kommen können?

Damit sollen nun nicht alle ausserordentlichen Erscheinungen des Spiritismus auf Rechnung von Betrug gesetzt werden: aber dieselben finden immer mehr eine rein natürliche bezw. psychologische oder psychopathische Erklärung. Das „Hellsehen“ ist nichts anderes als eine Hyperästhesie von krankhaft beanlagten Personen im Zustande der Hypnose, welche im normalen Seelenleben Anknüpfungspunkte und Analogien hat. Das automatische Schreiben der Psychographen lässt sich durch eine unbewusste, oder wie Andere wollen, über- oder unterbewusste Thätigkeit von sensitiven Personen, wie sie auch im Traume sich äussert, erklären. Das angebliche Gedankenlesen ist durch die Aufdeckung der unbewussten Muskelzuckungen bei lebhaften Vorstellungen durch Preyer u. A. und speciell durch das unwillkürliche „Flüstern“ der den inneren Vorstellungen entsprechenden Worte von Lechmann und Hansen sehr befriedigend erklärt worden.[3]) Die Bewegung von Gegenständen durch die Medien ist sicher nur für den Fall nachgewiesen, wo irgend welche Verbindung zwischen Muskelthätigkeit und den betreffenden Gegenständen besteht.

[1]) Vgl. »Gaea«, redigirt von Klein. 1898. 1. Heft. S. 1 ff. — [2]) Ebend. S. 9. — [3]) Ueber unwillkürliches Flüstern. »Phil. Studien« von Wundt (1895) 11. Bd. 4. Heft S. 471 ff.

So scheint kein einziger sicher beglaubigter Fall vorzuliegen, wo man sich wissenschaftlich gezwungen sähe, eine ausser- oder übernatürliche Kraft hereinzuziehen, und ich neige mich immer mehr der Meinung zu, dass wir es beim Spiritismus wie beim Hypnotismus mit rein natürlichen, wenn auch abnormen Erscheinungen zu thun haben. Den näheren Beweis für diese Anschauung lieferten wir in der Abhandlung: „Der Spiritismus ein psychologisches Problem!“ [1])

Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Von Hans Cornelius. Leipzig, Teubner. 1897.

In einer Selbstanzeige [2]) gibt der Vf. folgende Charakteristik von seiner Schrift. Ihre Aufgabe ist die Begründung einer rein empirischen Theorie der theoretischen Thatsachen unter Ausschluss aller metaphysischen Voraussetzungen. Den einzigen Ausgangspunkt zur Lösung dieser Aufgabe bilden die vorgefundenen Thatsachen. Die Analyse derselben führt auf die fundamentalen Factoren, welche die Möglichkeit eines zusammenhängenden, zeitlich verlaufenden psychischen Lebens bedingen, sowie zugleich auf die allgemeinen Gesetzmässigkeiten, welche den Verlauf der psychischen Entwicklung beherrschen. Es wird gezeigt, wie diese Entwicklung zur Bildung zweier wesentlich verschiedenen Arten von Begriffen führt, mit deren Hilfe einheitliche Erfahrung zustande kommt: Der „Wahrnehmungs“-Begriffe und der „empirischen“ Begriffe. Auf Begriffsbildungen der ersteren Art beruhen unsere Aussagen über die verschiedenen Arten von Bewusstseinsinhalte und deren Beziehungen; auf solchen der zweiten Art beruht unsere Ueberzeugung von der Existenz einer Welt der Dinge, die Unterscheidung „objectiver“ Zusammenhänge von dem „subjectiven“ Zusammenhang unserer Erlebnisse, sowie die Unterscheidung eigener und fremder Bewusstseinsthatsachen.

Als nothwendige Folge des Mechanismus der empirischen Begriffsbildung ergibt sich die naive realistische Weltansicht. Weiter ergeben sich aus diesem Mechanismus einerseits die geometrischen Grundsätze, welche den objectiven Raum als euklidischen Raum charakterisiren, anderseits die Gesetze der Beharrlichkeit der Substanz und des Naturlaufes.

Im Gebiete der subjectiven Thatsachen führt die Entwickelung auf Grund der gleichen Gesetze zur Entstehung der Begriffe der unbemerkten Bewusstseinsinhalte und der psychischen Dis-

[1]) »Natur u. Offenbarung« (1897) 43. Bd. 11. Heft S. 641 ff., 12 Heft S. 726 ff. und: »Le spiritisme et l'hypnotisme, L'état actuel du mouvement spirit.« in »La voix internationale.« 1897. Nr. 20. p. 307 ff. 1898. Nr. 2. p. 49 ff. — [2]) »Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie.« 1898. S. 135 f.

positionen, ebenso zur Unterscheidung von Wahrheit und Irrthum, zu den Phänomenen des Begehrens, Wollens und willkürlichen Handelns, sowie zur Bildung der Werthbegriffe, welche ihrerseits die Entwicklung und Umbildung unserer Dispositionen zu Begehrungen und Handlungen beherrschen. —

Mit manchen dieser Ergebnisse erklären wir uns vollkommen einverstanden, glauben aber nicht, dass sie auf rein empirischem Wege gewonnen werden. Der Ausschluss aller Metaphysik aus der Psychologie ist weder dieser selbst als Erfahrungswissenschaft dienlich, noch lässt sich derselbe wirklich durchführen. Wir erkennen die Gewandtheit des Vf.'s in psychologischen Analysen an, seine Vertrautheit mit allen Phänomenen des psychischen Lebens, können aber den Versuch, alle Philosophie auf Psychologie und zwar auf rein empirische Psychologie zurückzuführen, nicht für gelungen erachten. Wir haben uns darüber in dem Artikel des »Philos. Jahrb.«: „Die Krisis in der Psychologie" eingehender ausgesprochen und dabei auch speciell das Lehrbuch von Cornelius berücksichtigt. Hier wollen wir die Anschauung eines Philosophen anführen, dem man gewiss nicht reactionäre Bestrebungen vorwerfen kann: dieselben decken sich inbetreff der angeblich rein empirischen Psychologie mit den unsrigen a. a. O. entwickelten vollständig, obgleich derselbe auf einem von dem unsrigen sehr verschiedenen philosophischen Standpunkte steht.

Sehr gut bemerkt L. Busse:

„Dass die tiefsten Probleme der Psychologie, die Fragen nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältniss zum Körper, nur auf Grund metaphysischer Voraussetzungen allgemeiner Natur beantwortet werden können, geben auch die Verfechter der Selbständigkeit der Psychologie zu. Um die letztere behaupten zu können, fordern sie daher die Ausschliessung jener »speculativen« Fragen aus der wissenschaftlichen Psychologie, fordern sie die »Psychologie ohne $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$.« Es ist aber klar, dass mit der Beiseitesetzung der »speculativen« Probleme die Psychologie ebenso aufhört, eine philosophische Disciplin zu sein, wie die Philosophie ohne Metaphysik aufhört, Philosophie in dem von uns oben angenommenen Sinne zu sein; sie wird aus einer philosophischen zu einer naturwissenschaftlichen Disciplin. Und darin vermag ich, bei aller Anerkennung der Leistungen der experimentellen Psychologie, doch für die Psychologie als ganzes keinen Gewinn zu erblicken. Philosophisch werthvolle Ergebnisse wird die erstere nur zeitigen können, wenn sie es versteht, ihre inductiv gewonnenen Erkenntnisse in Beziehung zu setzen zu den »speculativen« Fragen, zu deren Beantwortung die Philosophie in erster Linie berufen ist: eine Psychologie ohne $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, will mich bedünken, ist kaum etwas Besseres als eine Philologie ohne $\lambda\acute{o}\gamma o\varsigma$ oder eine Philosophie ohne $\sigma o\varphi\acute{\iota}\alpha$. Aber auch auf ihrem eigenen, engeren Gebiete kann die empirische, die experimentelle Psychologie metaphysischer Voraussetzungen nicht ganz entbehren, obwohl sie ihnen selbständiger gegenübersteht, als die ganz und gar auf metaphysischer Unterlage ruhende Erkenntnisstheorie. Sieht man genauer zu, wird man immer erkennen, dass die angeblich auf rein empirischem Wege gewonnenen Lehren der empirischen Psychologen mit meta-

physischen Annahmen aller Art durchwachsen und mit Zuhilfenahme metaphysischer Voraussetzungen und Hypothesen aufgestellt worden sind."[1])

Naturwissenschaftliche Seelenforschung. Von Rudolph Müller. Leipzig, Arwed Strauch.

Dem Titel nach zu schliessen könnte man meinen, der Vf. sei ein Vertreter der neueren experimentellen Psychologie, welche ja bekanntlich die exacten naturwissenschaftlichen Methoden auf das Seelenleben anzuwenden übernimmt. Aber diese Methoden sind dem Vf. zu subjectiv und unwissenschaftlich; er will der Psychologie und damit der gesammten Philosophie eine neue sichere Grundlage schaffen durch eine ganz neue objective und damit allein naturwissenschaftlichen Methode: Es ist dies die Beobachtung an Hypnotisirten. Mit ihr haben sich freilich auch schon Andere sehr fleissig beschäftigt; aber zu einseitig, indem sie nur die subjective Seite des Seelenlebens in Betracht zogen. Der Vf. will die Gehirnzustände, welche den psychischen Thätigkeiten entsprechen, durch die Aussagen der hypnotischen Medien auskundschaften. Diese besitzen nämlich in der Clairevoyance die Fähigkeit, genau die den verschiedenen Seelenthätigkeiten entsprechenden Gehirnzustände zu erkennen, und zwar nicht blos die eigenen, sondern auch die des Magnetiseurs, sowie derjenigen Personen, mit welchen derselbe sie in Rapport versetzt hat. Darnach gliedert sich „die objective", die „hypnotische Inschaumethode" in drei speciellere: „*a)* die Methode der inschauenden Selbstbeobachtung", „*b)* die Methode der inschauenden Fremdbeobachtung", „*c)* die Methode der inschauenden Eigenbeobachtung." Alle drei können zusammen als „combinirte Inschaumethoden" verwendet werden.

„Alle Methoden der objectiven Seelenforschung haben dasselbe Ziel: an der Hand des Veränderungsgesetzes jene Bedingungen aufzusuchen und festzustellen, welche als Ursachen die Bewusstseinserscheinungen und Bewusstseinskundgebungen mit Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit zur Folgewirkung haben."

Als Leitprincip dient bei der neuen Seelenforschung, wie hier angedeutet ist, „das Veränderungsgesetz"; ihm ist darum dieser ganze 1. Band der objectiven Seelenforschung gewidmet. Die Resultate werden wir erst später erfahren. Was hat es denn nun für eine Bewandtniss mit diesem neuen Grundgesetz?

„Das Veränderungsgesetz besagt, dass alles, was ist, inbezug auf dessen Sein und Dasein eine Entstehungsursache und einen Zweck haben müsse. Es berechtigt uns damit, an jedes Object, an jede Wahrnehmung, ja an jeden Bewusstseinsinhalt, da er durch seine Entstehung eine Aenderung unseres Bewusstseinszustandes bewirkt, viererlei Fragen zu stellen, die in ihrer Reihenfolge

[1]) Die Bedeutung der Metaphysik für die Philosophie und Theologie. »Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik« (1897) 111. Bd. S. 23 ff.

genau bestimmt sind, sodass es ganz unmöglich ist, eine spätere Frage vor einer früheren zu beantworten."

Solche Fragen sind z. B.: Warum bist Du? Warum bist Du hier? Wozu bist Du? Wozu bist Du hier?

Der Vf. verspricht der Menschheit grossartige Erfolge aus dieser neuen Methode.

„Obliegt so der naturwissenschaftlichen Psychologie die Erforschung des Subjectivismus — des Ich — und der übrigen Naturwissenschaft die Erforschung aller Objecte — der Welt —, so hat die Philosophie die Resultate, zu denen die Forschung gelangt, in ihrer Gesammtheit zu beurtheilen. Die Philosophie erhält daher die Grundlagen zur Lösung von zweien ihrer drei Probleme von der naturwissenschaftlichen Forschung beigestellt, nämlich von jenen der Seele und der Welt. Aber auch das dritte Problem, welches die Metaphysik betrifft, dart nicht beliebiger Weise durch Speculation allein gelöst werden. . . . Erst durch den Ausbau der naturwissenschaftlichen Psychologie wird die grosse Lücke, die in der Reihe der Erklärungen unserer gesammten Erscheinungswelt übrig ist, ausgefüllt, und erst dadurch der Zusammenhang und die Vereinheitlichung der metaphysischen Grundlagen hergestellt. So eröffnet sich uns ein Ausblick auf die Möglichkeit der Erlangung einer auf die Gesetze der Natur fundirten Erkenntniss, die alle früheren, selbst die kühnsten Erwartungen weit übertrifft, — wenn es gelingt, die Aufgaben der naturwissenschaftlichen Psychologie vollständig ihrer Lösung zuzuführen."

Solche optimistische Hoffnungen können wir nicht theilen. Ein Wissenschaftsgebäude, das auf den Aussagen von dauernd oder vorübergehend unzurechnungsfähigen Medien aufgeführt wird, ist auf losen Sand gebaut.

Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung. Von Dr. J. Udalrich Kramář. 2 Bde. Leipzig, Duncker & Humblot. 1898.

Der Grundgedanke dieser neuen Hypothese über das Wesen der Seele ist der, dass der Weltäther die Seele ausmacht.

„Der Aether aber ist das Analogon einer absolut beweglichen Flüssigkeit, welche immerwährenden Formveränderungen im ganzen sowohl als an einzelnen Stellen ausgesetzt ist, immerwährend Bewegungen ausführt, nicht blos in den einzelnen Theilchen, sondern auch in grossen Strömungen, dabei aber niemals Zwischenräume zurücklässt, sodass thatsächlich nie ein Aetherquantum von der Gesammtheit des Aethers losgetrennt werden kann. . . . Aus dieser postulirten Wesenheit des Aethers wird der Begriff der Seele für uns sozusagen greifbar. Sie ist ein Theil des Weltäthers, dessen Zusammenhang mit dem übrigen natürlich nie im mindesten unterbrochen werden kann, sodass ihre Individualität ein bloser Schein ist. Sie wächst ferner mit dem Organismus von dem allerersten Anfang des unbefruchteten Eichens gerechnet bis zu seiner Culmination, was richtig begriffen wiederum nur dies bedeuten kann: Bei dem Wachsthum des Organismus wird immer mehr und mehr Aether herbeigezogen, um den

Entwickelungsprocess zu ermöglichen. Vom Standpunkte der Erscheinung ist demnach die Seele ebenso zusammengesetzt, wie der Organismus, ja sie ist eine Verdichtung des Aethers, was aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist. . . . Der Aether muss eine absolut einheitliche Wesenheit sein und ist anderseits wieder scheinbar in grosse und kleine Individuen abgesondert, er muss ein absolut fliessender Stoff sein, und dennoch müssen wir anderseits von seinen Theilchen sprechen. . . . Diese unausbleiblichen Folgerungen werden in ihrer Zusammenfassung immerdar für uns ein Räthsel bleiben . . ."

Der Vf. selbst stützt alle in diesem Buche enthaltenen Untersuchungen und Folgerungen auf zwei Sätze: „1. Das Bewusstsein ist ein Continuum, wenngleich sein materielles Substrat, der Organismus und das Nervensystem im physischen Sinne ein Discretum ist oder als solches erscheint. 2. Die Entstehung des Bewusstseins ist unbegreiflich, und jeder Versuch, dasselbe aus dem absoluten Unbewusstsein abzuleiten, verwickelt sich in Widersprüche. Daraus folgt, dass das Bewusstsein als ursprüngliche Wesenheit alles Realen angesehen werden muss, die selbst keiner Stütze, keines Trägers bedarf. Die Welt ist an sich ein Bewusstsein."

„Nicht blos der Aether ist an sich Bewusstsein, sondern auch die Urbestandtheile der Materie sind an sich ein solches. Vom mechanischen Standpunkte der Betrachtung kann mit Recht geschlossen werden, dass die Welt ein bewusstes Wesen ist, weil sie die Analogie einer Zelle darbietet; ferner bringt uns die Analogie mit dem menschlichen Bewusstsein auf die wahrscheinliche Vermuthung, dass das Weltbewusstsein unserem Organbewusstsein gleichen müsse."

Als besonderen Vorzug dieser neuen Hypothese bezeichnet der Vf. unter anderen die Ueberwindung des Materialismus; wir glauben aber, dass der Materialismus sich wenig durch dieselbe getroffen fühlen wird. Jedenfalls that er wohl daran, dass er seine Auffassung von der Seele eine Hypothese nannte. Obgleich er dieselbe auf breitester Grundlage aufgebaut hat, und zwei sehr starke Bände zu ihrer Darlegung und Begründung geschrieben hat, so wird er doch wohl nicht viele Anhänger für dieselbe gewinnen können.

Schärfer freilich als der materialistische tritt der pantheistische Charakter dieser Hypothese hervor: Das menschliche Bewusstsein d. h. der menschliche Aether ist nur ein Stück des ganzen Aethers; im Tode kehrt jener zu diesem wieder zurück; der Unsterblichkeitsglaube entspringt der Selbstsucht! „Die höchste Stufe der Erkenntniss und Sittlichkeit wird also erst mit dem völligen Aufgehen im all-einen Wesen erreicht!" Man kann aber zweifeln, ob diese neue zum mindesten abenteuerliche Form der Alleinslehre selbst unter unseren so zahlreichen Monisten Anklang finden wird.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte von Dr. Ludw. Stein, ord. Prof. d. Philos. a. d. Univ. Bern. Stuttgart, Enke. 1897. XX,791 S.

Am eidgenössischen Polytechnicum in Zürich und an der Universität Bern hielt der Vf. einen Cyklus von öffentlichen Vorlesungen über „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie." Aus diesen Vorlesungen besteht zum grössten Theil vorliegendes Werk. L. Stein docirt nicht in trockener Schulform, sondern in schöner Sprache, oft auch mit rhetorischem Schwung. Könnten wir uns mit dem Inhalt des Werkes einverstanden erklären, so müssten wir es geradezu als musterhaft bezeichnen. In geistreicher, fesselnder Darstellung und warmem Tone sucht der Vf. für seine Ideen Propaganda zu machen, und er wird sicher viele Zuhörer und Leser mit sich fortreissen, die nicht auf dem Boden des Christenthums stehen. Das ist nämlich der Fundamentalfehler der Stein'schen Socialphilosophie, dass sie losgelöst ist vom Christenthum. Die Geschichte der gesammten Philosophie hätte den gelehrten Professor überzeugen müssen, dass alle Systeme, die nicht auf den christlichen Grundwahrheiten aufgebaut sind, früher oder später vom Sturme der Zeit weggefegt werden.

Dem Vf. galt es vor allem,

„die socialen Tendenzen unseres Zeitalters aufzuspüren und solchergestalt unserer suchenden, selbstzweiflerischen, an sich irre gewordenen Zeit ihre stillen, unausgesprochenen Gedanken von den Lippen zu lesen. Wer die Zeichen der Zeit zu deuten versteht, der weiss, dass der Kampf um einen neuen Lebensinhalt entbrannt ist; es handelt sich um ein Ringen nach einer socialen Weltanschauung" (S. V).

Nach einem Worte Häckel's, die wahren und wirklich brauchbaren Waffen im Kampfe gegen die Irrlehren der Socialdemokratie liefere nicht der christliche Glaube, sondern die vernünftige Wissenschaft, und vor allem ihr jüngstes und hoffnungsvollstes Kind, die moderne Entwicklungslehre, glaubt der Vf., auf dem Wege der Evolution werde der Mensch zu einer socialen Weltanschauung sich durchringen. Bei Stein ist daher alles im Flusse; zu etwas Feststehendem sind wir überhaupt noch nicht gekommen. Jeder Begriff bedarf noch der socialen Weiterentwicklung. Behauptungen, wie: über Familie, Eigenthum, Gesellschaft, Staat usw. sei schon manches festgestellt, erklärt er „unbesehen" für geistige Contrebande, für minderwerthige Schmugglerwaare (S. 28). Aus dem Munde eines Professors der Philosophie klingt das „unbesehen" ganz eigenartig. Man sollte meinen, ein Forscher wie Stein sollte nichts unbesehen lassen, sondern alles mit kritischer Sonde untersuchen, um zu ergründen, ob denn nicht wenigstens ein Körnchen Wahrheit in den Anschauungen steckt, wie sie z. B. das Christenthum seit zwei Jahr-

tausenden über die Familie und die Ehe predigt. Aber die gesammte christliche Lehre nebst Dekalog wandert „unbesehen“ in den Papierkorb des gelehrten Forschers, dem auch Gott weiter nichts ist als „die Summe aller übersinnlichen Kräfte, durch deren Zusammenwirken nicht blos unser Dasein, sondern auch unser Sosein bedingt ist“ (S. 163).

Ebenso „unbesehen“ nimmt der Vf. aber auch die christenthumfeindliche Theorie Darwin's an und überträgt dieselbe in langen Auseinandersetzungen und manchen Wiederholungen auf das geistige Gebiet. Der Mensch ist ihm nur „ein Ausschnitt der Gesammtnatur“, auf den die Gesetze der Entwicklungslehre ebenso ihre Anwendung finden wie auf jedes andere Wesen. Mit der maaslosen Ueberhebung eines ungläubigen Philosophen urtheilt Stein über die christliche Anthropologie:

„Mit dem Irrwahne einer selbstgefälligen Anthropologie, welche dem Menschen eine Auserwähltheit anschmeichelt und ihn eben damit aus dem Zusammenhang mit der ganzen übrigen Natur gewaltsam herauszuheben strebt, braucht man sich zum Glück wissenschaftlich kaum noch zu beschäftigen“ (S. 36).

Das hat der Vf. denn auch gar nicht gethan, sondern nach dem Recept gehandelt: die christliche Anthropologie „unbesehen“ in den Papierkorb! Warum auch noch christliche Anthropologie? Dem Vf. steht es fest, dass der menschliche Geist im geschichtlichen und socialen Leben den gleichen Gesetzen der Causalität, des Continuums, der Entwicklung unterworfen ist wie die gesammte übrige Welt. Alle Functionen des Menschengeistes sind daher psychogenetisch zu erklären.

„Der Fortpflanzungsinstinct, dem sich der geschlechtliche Communismus der Urzeit als unzweckmässig erwies, hat die Vorstellung der sexuellen Auslese herausgetrieben und immer schärfer herausgebildet. Das Hungergefühl, dem die ursprüngliche Form der Nahrungsgewinnung auf die Dauer nicht genügte, hat die Vorstellung des Besitzes gezeitigt und späterhin zu der des Eigenthums geführt. Der Instinct der Selbstbehauptung des Lebens und der Gesundheit der eigenen Persönlichkeit angesichts der collidirenden Interessen menschlichen Zusammenlebens hat einen festen Typus der Abwehr geschaffen, welcher die Vorstellung der Rache erzeugt, als deren Ausfluss uns die erste Form zwingender socialer Reglementirung, das *ius talionis*, entgegentrat“ (S. 153 f.).

Aus unvermeidlichen Conflictsquellen entspringen demnach alle socialen Functionen. Kampf um die geschlechtliche Existenzform, Kampf um die ökonomische Daseinsform, Kampf um die gesellschaftliche und staatliche Stellung, Kampf um die sprachliche Mittheilungsform, Kampf um die Behauptung und Sicherheit der eigenen Persönlichkeit sind diese Conflictsquellen, denen durch die Schaffung von entsprechenden Imperativen abgeholfen werden muss. Auch die Religion ist eine sociale Function. Wie das Recht den Kampf mit sichtbaren, nahbaren und bezwingbaren Gewalten regelt, so ist „Religion in allen ihren Abschattungen der

stammelnde Ausdruck für den Kampf mit unsichtbaren, unnahbaren, durch die gewöhnlichen Waffen nicht bezwingbaren Gewalten" (S. 155).

Der Entwicklungstheorie auf dem Gebiete des Geistes ist nach den angeführten Grundzügen der erste Abschnitt des Werkes gewidmet: Urformen des Gemeinschafts- u. Gesellschaftslebens (S. 56 bis 174). — Im zweiten Abschnitt zeichnet der Vf. einen Umriss einer Geschichte der Socialphilosophie (S. 175—510). Dieser Theil bietet des Interessanten sehr viel, wenn der christliche Philosoph auch hier durchaus nicht mit allem einverstanden sein kann. Auf einzelne Punkte einzugehen, müssen wir uns an dieser Stelle versagen. Nur die Stellung des Vf. zur materialistischen Geschichtsauffassung sei erwähnt. Er bekennt sich zu derselben nicht ausschliesslich wie Marx und Engels, sondern nur für die Völker der Wildheit und Barbarei, da nur bei diesen lediglich ökonomische Gesichtspunkte die Triebfeder der socialen Entwicklung gewesen seien, während mit beginnender Cultur auch geistige Interessen bei der Vorwärtsbewegung der Menschheit in die Wagschale fielen. S. 177 ff. — Im dritten Abschnitt entwirft Stein die Grundzüge seines Systems der Socialphilosophie (S. 511—777). Auf diesen Theil des Werkes ist der Leser natürlich am meisten gespannt.

Hier entpuppt sich nun der Vf. zunächst als gemässigten Staatssocialisten. Der sociale Zukunftsstaat erscheint ihm zwar als Eldorado, aber derselbe soll durch Evolution und nicht durch Revolution erreicht werden. Daher soll „mit instinctivem Feingefühl und sociologischem Tact" der „allmälige Uebergang der Evolution zu den von den Revolutionären geforderten Zielen" angebahnt werden. Die goldene Brücke zum socialen Lichtreich der Zukunft sieht Stein in einer Mischform von Privateigenthum und staatlichem Collectivbesitz. Das Privateigenthum soll zwar noch bestehen, aber der Staat kann und muss nach Stein in weit grösserem Umfange wie seither gewisse Productionszweige monopolisiren. So sollen verstaatlicht werden alle gesundheitsschädigenden Betriebe (Bergwerke, Kohlengruben, Metallminen, Petroleumquellen, Typographie, Pulverfabrication, alle unterirdischen Industrien), alle noch unentdeckten unterirdischen Güterquellen, alle Wasserkräfte, die eine künftige Technik zu industriellen Zwecken auszubeuten haben wird, die wichtigsten künftigen Erfindungen, alle Zweige des Versicherungswesens. Dabei soll aber die Privatwirthschaft mit allen jenen Vorzügen, die ihr unzweifelhaft ethisch und nationalökonomisch eignen, in ausreichendem Umfange insbesondere dort weiterbestehen, wo diese volkswirthschaftlich ergiebiger und aus sittlichen Gründen wünschenswerther ist als der Staatsbetrieb. Was aus den kleinen Privatwirthschaften gegenüber den Riesenbetrieben des Staates werden soll, hat der Vf. zu sagen vergessen. Wir glauben gerne, dass seine Vorschläge auch den Privat-

wirthschaften gegenüber gut gemeint sind, aber dass er seine „Mischform“ viel zu optimistisch anpreist, hätten ihn allein die Erfahrungen lehren müssen, die z. B. Privateisenbahnen gemacht haben in der Concurrenz mit den staatlichen Bahnen. Doch abgesehen davon beschränkt die Stein'sche „Mischform“ die individuelle Freiheit des Staatsbürgers in maasloser Weise. Dem Staat, der die Pflicht hat, das Gemeinwohl zu schützen und zu fördern, kommt doch nach der Natur dieses Zweckes nur insoweit das Recht zu, die Freiheit der Bürger zu beschneiden, als dies zum Gemeinwohl nothwendig ist. Das Gemeinwohl erfordert aber keineswegs, dass die Privatproduction ganz oder theilweise beseitigt wird. Die Schäden, welche thatsächlich in den Privatwirthschaften bestehen, können auch durch andere Mittel als die Verstaatlichung gehoben werden. Solange dies der Fall ist, muss daher dem Staate das Recht abgesprochen werden, gewisse Betriebe zu monopolisiren. Stein hätte seine Mischform nicht als Stein der Weisen empfehlen können, wenn er von einem festen Staatsbegriff ausgegangen wäre; denn sie verstösst gegen den Zweck des Staates ebenso wie der socialdemokratische Zukunftsstaat.

Wahrhaft traurig muthet uns aber an, was der Vf. in diesem Abschnitte über die Socialisirung der Religion sagt (S. 660 ff.). Die seitherigen religiösen Imperative fangen an zu verblassen, weshalb neue gesucht werden müssen. Der Jenseitsgedanke ist im Begriffe, seine frühere magische Gewalt einzubüssen, und wir müssen zum Diesseitsgedanken unsere Zuflucht nehmen. Das Diesseitigkeitsideal ist: Höherbildung des Typus Mensch. Die Erreichung dieses Ideals erwartet Stein von einem verweltlichten Clerus.

„Wenn unser Clerus, gleichviel welcher Confession, erst einsehen gelernt hat, dass die Jenseitigkeitsmotive an Wirksamkeit von Tag zu Tag offensichtlich einbüssen, weil ein brennendes Diesseitigkeitsbedürfniss die ganze gebildete Menschheit elementar ergriffen hat, dann wird er sich dieser durchgängigen Frontänderung in der religiösen Zielrichtung der gesitteten Welt anzuschmiegen haben, oder er ist unrettbar dem Untergange geweiht, weil er alsdann alle Fühlung mit den socialen Kräften der Gegenwart eingebüsst hätte und eben damit alles Einflusses auf die Massen endgiltig verlustig gegangen wäre. Mit einem Geschlechte, das obligatorischen Volksschulunterricht genossen hat und politische Tagesblätter aufreizendsten Inhaltes verschlingt, ist mit einem »*Credo quia absurdum*« auf die Dauer schlechterdings nicht auszukommen. Hier kann vielmehr nur noch ein »*Credo, ut intelligam*« helfen. Das »*Credo quia absurdum*« ist der adäquate Ausdruck für supranaturalistische Motivationen des menschlichen Handelns, das »*Credo, ut intelligam*« hingegen der der Autonomie der menschlichen Vernunft“ (S. 679).

Hier hat sich der Philosoph nicht ungestraft auf fremdes Gebiet gewagt. Weiter fordert der Himmelsstürmer:

„Das sittliche Ideal muss seiner Transscendenz entkleidet, vom Himmel herabgeholt und mit greifbarer Deutlichkeit in die Menschheit zurückverlegt

werden. Statt der Perfectionirung der menschlichen Seelen in einem uncontrolirbaren Jenseits muss die Perfectionirung des Typus Mensch in einem unserer socialen Controle unterliegenden Diesseits betont und energisch gefordert werden" (S. 680).

In diesem Tone, der eines ernsten Forschers unwürdig ist, wettert Stein gegen alle christlichen Anschauungen. Wahrhaft frivol aber ist es, wenn er sagt:

„Die Stelle der Gotteslästerungen als des Inbegriffs höchster kirchlicher Vergehungen früherer Generationen müssten in Hinkunft Menschheitslästerungen einnehmen, deren sich alle diejenigen schuldig machen, welche durch ihr Verhalten den Typus Mensch schänden und auf Generationen hinaus verstümmeln. Die Fortpflanzung der mit contagiösen Krankheiten Behafteten oder hereditär Belasteten ist in einer socialen Religion die höchste Sünde — eine »Erbsünde«" (S. 689).

Es ist wohl nicht leicht möglich, noch seichter und frivoler über das höchste Gut des Menschen zu sprechen, als es hier vom Berner Professor Stein geschieht. Wem es ernst ist, an der Lösung der socialen Frage theoretisch oder praktisch mitzuarbeiten, der darf nicht das Fundament erschüttern, auf dem auch alle „socialen Imperative" ruhen müssen. Wenn der Vf. auch auf einen „verweltlichten Clerus" seine Hoffnung setzt, so gibt er sich doch nicht der Täuschung hin, der Uebergang zu seiner socialen Religion werde sich so bald vollziehen. Darin hat er recht. Die Jenseitigkeitsgedanken sind so tief in der Natur des Menschen begründet und ruhen auf so fester Basis, dass sie wohl in einzelnen verdunkelt, aber niemals allgemein durch Diesseitigkeitsgedanken verdrängt werden können. Ohne wahre Religion sind alle socialen Imperative völlig werthlos.

Bei dieser Stellungnahme Stein's braucht es uns nicht zu wundern, dass er von „katholischer" Wissenschaft nichts wissen will. Auch ignorirt er fast ganz, was von katholischer Seite zur Lösung der socialen Frage geschehen ist. Von dem grossen socialen Bischof von Ketteler weiss Stein nur zu sagen, derselbe habe die christlich-sociale Bewegung in Scene gesetzt (S. 429). Während er Schulze-Delitzsch erwähnt, scheint er Raiffeisen überhaupt nicht zu kennen. Die wissenschaftliche Vertiefung der socialen Frage von kirchlicher Seite stellt der Vf. ganz in Abrede. Hat er denn nie etwas von einem gewissen Pesch oder Hitze usw. gehört? Wir empfehlen dem gelehrten Herrn Professor zur Orientirung in seinen Studien über katholische Sociologie das Staatslexikon der Görresgesellschaft.

Wir bedauern lebhaft, dass der Vf., während er sich rühmt, keiner der bestehenden politischen Parteien anzugehören, eine schroffe Stellung gegen das gesammte Christenthum einnimmt. Auf christlichem Boden hätte er manche Frage klären und lösen können. Indes gestehen wir gerne, dass wir das Werk Stein's wegen seines reichen Inhaltes und

seiner eleganten Form mit grossem Interesse gelesen haben, und empfehlen es allen, die mit dem Studium der socialen Frage sich zu beschäftigen haben.

Die sociale Frage. Ein Beitrag zur Orientirung über ihr Wesen und ihre Lösung. Von Jos. Biederlack S. J., Prof. a. d. Gregorian. Hochschule z. Rom. 2. Aufl. Innsbruck, Rauch. 1898. VIII,220 S.

Die vorliegende Schrift ist aus den Vorlesungen entstanden, welche der Vf. mehrere Jahre hindurch an der theologischen Facultät zu Innsbruck über die sociale Frage gehalten hat. Sie will die sociale Frage nicht erschöpfend behandeln, sondern nur über die Grundfragen derselben orientiren. Da das Studium der grossen socialen Probleme immer nöthiger wird, ist das Werkchen Biederlack's mit Freuden zu begrüssen. Noch vor kurzem wurde sehr beklagt, dass gerade die Geistlichen über die sociale Frage zu wenig unterrichtet seien. Diese Klage wird wohl nicht eher verstummen, bis an allen katholischen Facultäten und in allen Priesterseminarien Professuren für dieses in unseren Tagen äusserst wichtige Fach errichtet sind. Mag man sich auch noch dagegen sträuben, die Zeit wird dazu zwingen. Und müsste selbst die Zeit des theologischen Studiums erweitert werden, um die Vorlesungen über die sociale Frage in den Lehrplan aufnehmen zu können, so müsste dies geschehen, falls nicht der Vorwurf berechtigt sein soll, die Geistlichen besässen nicht jenes Maas von Wissen, das die moderne Zeit unbedingt von ihnen erheischt.

Solange den Theologen noch nicht im Seminar Vorlesungen über die sociale Frage geboten werden, ist Biederlack's Schrift ein trefflicher Ersatz. Sie zerfällt in zwei Theile, einen allgemeinen und einen besonderen. Im ersten Theile behandelt der Vf. in vier Capiteln den Begriff und den Ursprung der socialen Frage (S. 1—16), die Freiwirthschaftstheorie (S. 17—44), den Socialismus (S. 44—89) und die christliche Gesellschaftslehre (S. 89—131). Der besondere Theil untersucht ebenfalls in vier Capiteln die Agrarfrage (S. 132—160), die Arbeiterfrage (S. 160—192), die Handwerkerfrage (S. 192—211) und endlich die Noth des Handelsstandes (S. 212—220).

Die einzelnen Fragen sind knapp, aber genau und scharf erörtert, sodass jeder, dem aus grösseren Werken sein Wissen über die socialen Probleme sich zu holen, Zeit und Gelegenheit fehlt, sich rasch orientiren kann. Biederlack macht keine Phrasen, wie sie z. B. den Socialdemokraten gegenüber leider vielfach auch in öffentlichen Versammlungen gemacht werden, sondern bietet gediegenes Wissen. Wer auf Grund desselben in Vereinen spricht oder mit Gegnern sich abfindet, wird ebenso

gründlich belehren wie erfolgreich abwehren. Wir können nur wünschen, dass das Schriftchen in recht vieler, vor allem aber in aller Theologen Händen sei.

Bensheim a. d. B. **Dr. Phil. Huppert.**

Sokrates und Plato. Von Ed. Pfleiderer. Tübingen 1896.

In dem tief angelegten, gründlichen Werke bietet der Verfasser eine Reihe neuer Gesichtspunkte, worunter vor allem zwei hervortreten: die Auflösung der „Republik" in ihre Urbestandtheile und die genetische Methode gegenüber der bisher üblichen harmonistischen. Aehnlich wie bei Leibniz oder Schelling hätten wir in den platonischen Schriften kein einheitlich geschlossenes System, sondern Documente einer fortschreitenden inneren Entwicklung zu erblicken. Die platonische Schriftstellerei sei ein philosophisches Lebensdrama, in dem der Entwicklungsgang des grossen Denkers sich spiegele. Drei Perioden liessen sich darin deutlich unterscheiden und darnach die richtige Abfolge der Dialoge bestimmen. Worauf Pfleiderer das Hauptgewicht legt, ist im Anschluss an frühere Versuche die Zerlegung der Republik in mehrere Theilschriften aus verschiedenen Zeiten des Autors. Ohne diese Auflösung der platonischen „Eigenharmonistik", wie sie in seinem Hauptwerk zum Ausdruck komme, sei jeder Versuch einer vernünftigen Periodeneintheilung unmöglich. Bei dieser Analyse zeigt sich Plato in einem ganz anderen Lichte. Er ist zwar immer noch der Schöpfer der transscendentalen Ideenlehre; die „Flucht in's Jenseits" fällt ungefähr in die Mitte seines Entwicklungsganges; an dieser Thatsache soll nichts abgeschwächt oder umgedeutet werden. Aber diese flüchtige Episode ist nicht mehr die Hauptsache; vielmehr liegt der Schwerpunkt im Diesseits, in der ethischen und politischen Staatsreform. Plato ist nicht der unpraktische, idealistische Schwärmer und Wolkenbummler, als welcher er noch heute vielfach verschrieen ist, sondern seine wie auch seines Lehrers innerste Tendenz ist sehr realistischer Art, eine in der Wurzel erfasste Umformung des gesammten ethischen und religiösen, politischen und socialen Lebens. In den „Gesetzen" fand man bisher meistens nur einen Rückzug von dem hohen idealistischen Flug, wie er in der Republik genommen wurde, zum concreten praktischen Leben, ein den unmittelbarsten Bedürfnissen und Anforderungen der Zeit verdriessliches Nachgeben des grämlichen Alters. Wenn aber in gewissen Partien der Republik die realistisch-praktische Richtung sich schon vorfindet, dann sind die Gesetze nicht etwa als Abfall, sondern nur als die folgerichtige Ausführung und Weiterbildung früherer Conceptionen zu betrachten; dann verdienen sie auch als das letzte und umfassendste Werk des Philosophen eine eingehendere Berücksichtigung, als ihnen gewöhn-

lich zu theil geworden. Das hat der Vf. reichlich gethan und braucht sich der Ausführlichkeit halber nicht zu entschuldigen. Interessant ist ferner die (Teichmüller'sche) „Entdeckung", wonach Plato in den letzten Büchern der Gesetze sich kritisch mit Aristoteles, besonders mit seiner Nikomachischen Ethik, auseinandersetze. Trotzdem Pfleiderer die Spur dieser Entdeckung weiter verfolgt, will uns doch nicht scheinen, dass sein Beweis ein „durchschlagender" sei. Wie es sich aber auch mit dieser platonischen Polemik verhalten mag (Pfleiderer selbst betrachtet diesen Fund nur „als eine litterargeschichtlich höchst interessante Nebenfrucht"): die Hauptsache ist, dass Plato bei seinem Streben, den Staat und die Gesellschaft zu reformiren, gewiss viel realistischer dachte, als man ihm gewöhnlich zutraut. Ob aber nicht doch seine Ideenlehre und zwar die transscendentale, und nicht die „Staats- und Gesellschaftsreform" sein „Herzpunkt", oder seine „erste und letzte Liebe" war: das ist eine Frage, die hierorts und in Kürze nicht zu erledigen ist. Was die „genetische" Methode betrifft, so ist es allerdings richtig, dass Plato nicht gleich Aristoteles wie ein fertiger auftrat, sondern fast zeitlebens in der Entwicklung begriffen blieb. Darum ist es von grösstem Interesse, mit Sicherheit zu wissen, wie seine Dialoge aufeinander folgen. Wie weit es dem Verfasser gelungen ist, durch seine Auflösung der Republik und die Stellung der sogen. dialektischen Dialoge, die er mit Recht als eine nothwendige Etappe zur wissenschaftlichen Ausbildung der Ideenlehre ansieht, das fragliche Problem zu erledigen, das müssen wir der Beurtheilung der Specialisten überlassen. Soviel aber ist unter allen Umständen sicher, dass die platonische Frage durch dieses gründliche und tief einschneidende Werk in ein neues Stadium treten wird. Bei der Eigenthümlichkeit der platonischen Entwicklung ist die genetische Methode unstreitig die richtigere Art, die Stufen dieses Ganges nachzuweisen, als die constructive. Referent hat selbst in seinen „Ursachen des Verfalls der Philosophie" zu zeigen versucht, dass unser Altmeister Zeller von seinem Hegel'schen Standpunkt aus dem Plato nach der religiösen Seite hin nicht gerecht wurde.

Nach Pfleiderer's Auffassung erscheint auch das Verhältniss Plato's zu Sokrates in ganz anderer Beleuchtung. Allzulange hat man sich bei dem Uebergange vom „Begriff" zur „Idee", von der Immanenz zur Transscendenz aufgehalten und darob die praktische und realistische Tendenz beider Philosophen grösstentheils übersehen. Ob freilich die „Memorabilien" ausreichen, die historische Stellung und Bedeutung des Sokrates zu erklären, wie Pfleiderer meint, muss fraglich erscheinen. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, dass Aristoteles in allen „Principienfragen" von Plato abhängt, und dieser für jenen hierin der „maasgebende Meister" war. Anderseits aber können wir nicht zugeben, dass die griechische Philosophie in Plato ihren „Höhepunkt" erreicht, und Aristoteles mit

seiner Umbildung der Ideenlehre nicht einen wesentlichen Schritt über Plato hinaus gethan habe. Doch wie kann man von Jemandem verlangen, dass er diese schwierigen Fragen endgiltig beantworte, da wir selbst heutzutage noch, trotz der Jahrhunderte langen Kämpfe zwischen Nominalismus und Realismus, nicht imstande sind, uns darüber zu einigen, ob es überhaupt solche logischen Typen, welche den Arten und Gattungen zugrunde liegen, gebe oder nicht. Dieser Kampf spricht allein schon dafür, dass Plato sowohl wie Aristoteles einen tiefen Griff in das Wesen der Natur und des Menschen gethan. Deshalb kann ein Werk, das so gründlich auf den Entwicklungsgang und die Bedeutung eines der grössten Denker aller Zeiten eingeht, dem fleissigsten Studium aller, die sich um die Grundprobleme der Philosophie interessiren, nur auf's wärmste empfohlen werden.

Münster i. W. **Dr. G. Spicker.**

Descartes' Beziehungen zur Scholastik. Von Georg Frhr. v. Hertling. (Aus den Sitzungsberichten d. philos.-philol. u. d. histor. Classe d. kgl. bayer. Akad. d. Wissensch.) 1897. 2. Bd. 2. Heft.

Professor von Hertling bespricht in diesem Vortrage die für die Beurtheilung der neueren Philosophie wichtige Frage über die Stellung Descartes' zur Vergangenheit, besonders zur Scholastik. Er zeigt, wie Descartes in seinen Aeusserungen wechselt, indem dieser bald den Bruch mit der bisherigen Philosophie als einen unfruchtbaren proclamire, bald seine Uebereinstimmung mit der Vergangenheit betone. Die Briefe des französischen Philosophen liefern dem Vf. die meiste Ausbeute. Besonders interessant ist die Haltung, die Descartes zu den Jesuiten einnimmt, zuweilen einem Kinde gleichend, das bald schmollt bald schmeichelt. Den S. 374 f. mitgetheilten Aeusserungen entspricht auch eine Stelle in den *resp. ad prim. obiectiones,* wo der Franzose behauptet, sein Gottesbeweis „weiche in keinem Punkte vom englischen Lehrer ab.“ [1]) Das vom Vf. zusammengefasste Resultat ist jedenfalls richtig, dass thatsächlich „Descartes nicht daran dachte, aus der gesammten bisherigen Welt- und Lebensanschauung herauszutreten“ (S. 380). Wie wahr das ist, ergibt sich aus dem Vielen, das er der Scholastik entlehnt. Von ihr entnimmt er eine Reihe von Sätzen, welche er ohne weiteres auf Grund „der deutlichen Einsicht“ und „des natürlichen Lichtes“ für wahr hält, die *„propositiones per se notae“;* von ihr entlehnt er den ontologischen Gottesbeweis, desgleichen das psychologische und kosmologische Moment, das er einflicht; ferner die Unterscheidung der doppelten Ordnung des Seins und des Erkennens, von Substanz und Accidens usw. Den Jesuiten ver-

[1]) Vgl. meine Schrift: „Grundgedanke d. Cart. Phil. S. 78.

dankt er seine Neigung zur molinistischen Ansicht in der Frage über Versöhnung von Freiheit und Gnade. Zuweilen ist Descartes sogar besorgt, den Schein einer Abweichung von der Scholastik zu vermeiden, und wählt wohl denselben Terminus, wenn auch die Deutung wesentlich verschieden ist. Vergleiche hierzu seine Ansicht von der substantialen Einheit des Menschen, die Durchwohnung des Körpers durch die Seele.[1]) Den Wortstreitigkeiten will er aus dem Wege gehen und vertauscht die Bezeichnung Gottes als „*causa sui*", weil die Scholastik es verwirft, mit „*quodammodo causa sui*."[2]) Ja, was er an der Scholastik getadelt, nimmt er später unbedenklich in sein eigenes System auf.[3]) Anderseits gibt der Vf. denjenigen nicht Unrecht, welche „in der Cartesianischen Philosophie bereits die Keime finden, deren weitere Entwicklung nicht nur zur Beseitigung der aristotelisch-scholastischen Philosophie ... hinführten" (S. 380). „Descartes ist wohl dieser Consequenz sich nicht bewusst gewesen", und fügen wir hinzu, er hätte sicher manche spätere Folgerung abgelehnt. Doch Willmann hat Recht, wenn er die Gründe jener irrigen Consequenzen auch bei Descartes sucht, unter anderem in seinem „Mangel an geschichtlichem Verständnisse der Probleme", und weil er die bestehende Terminologie „achtlos und verdrossen gemodelt" habe.[4]) Es fehlte dem Descartes an scharfer und distincter Auffassung.

Paderborn. **Dr. Al. Otten.**

Eine unsterbliche Entdeckung Kant's oder die vermeintliche „Lücke" in Kant's System. Von Dr. phil. P. v. Lind. Leipzig, Haacke. 1898.

Die Schrift wendet sich gegen Trendelenburg, der darin eine Lücke in Kant's System nachwies, dass er die von Kant gestellte Alternative: Der Ursprung des Raumes ist entweder subjectiv oder objectiv, als unlogisch bezeichnet, nämlich ein mittleres Drittes: „subjectiv und objectiv zugleich" aufzeigte. Diese Behauptung bestreitet nun der Vf. mit wahrhaft fanatischem Eifer und sucht vielmehr bei Trendelenburg eine ganze Menge logischer Fehler nachzuweisen. In etwas naiver Weise ruft er nach jedem vermeintlichen Nachweis eines logischen Fehlers aus: Das ist der erste logische Fehler, das ist der zweite, dritte logische Fehler ... Trendelenburg's. Wie es aber mit diesem Nachweis steht, möge ein einziges Beispiel, auf welches Lind selbst das grösste Gewicht legt, zeigen. Trendelenburg soll sich nämlich in der Kritik jener Alternative in einem Athemzuge selbst widersprechen. Trendelenburg behauptet nämlich, wie es ja auch selbstverständlich ist, die drei Meinungen:

[1]) Grundged. d. Cart. Phil. S. 68 f. — [2]) A. a. O. S. 92. — [3]) A. a. O. S. 88. — [4]) Gesch. d. Ideal. III. S. 248, 250.

1⁰ der Raum ist subjectiven, 2⁰ der Raum ist objectiven, 3⁰ der Raum ist subjectiven und objectiven Ursprungs zugleich —, diese drei Sätze schliessen sich gegenseitig aus, sind also nicht mit einander vereinbar. Nun hat aber derselbe Trendelenburg gerade darin die Lücke bei Kant finden wollen, dass subjectiver und objectiver Ursprung des Raumes vereinbar sei: Also widerspricht er sich selbst.

Jeder Anfänger in der Logik sieht das Sophismatische dieser Anschuldigung ein; nur eine geradezu schülerhafte Begriffsverwechslung konnte einen solchen Vorwurf gegen einen so hervorragenden logischen Denker wie Trendelenburg erheben. Allerdings kann der Raumursprung nicht zugleich blos objectiv und blos subjectiv sein; wohl aber, wie es thatsächlich ist, sowohl objectiv als subjectiv.

Die Schwäche der Beweisführung ersetzt v. Lind durch Sperr- und Fettdruck, durch Kraftausdrücke und übertriebene Lobeserhebungen Kant's: „unsterbliches Verdienst", „unsterbliche Entdeckung", „grösstes philosophisches Genie aller Zeiten", „von einem alles überragenden philosophischen Genie begründete Entdeckung der exclusiven Subjectivität als Ursprung von Raum und Zeit."

Die ganze philosophische Mitwelt wird vom Vf. angeklagt, dieses grosse Verdienst Kant's zu verkennen.

„Es war ein mehr als hundertjähriger Irrthum, eine mehr als hundertjährige Verkennung der einzigen und einzigen Wahrheit des grössten philosophischen Genies aller Zeiten, und man täuschte sich mehr als hundert Jahre über die enorme Bedeutung der Kant'schen Unterscheidung zwischen Erscheinung, realer Erscheinung und Ding an sich, indem man sie für einen Irrthum Kant's erklärte."

Indes hofft der Vf, dass „die Zeit nahe bevorsteht", da Kant in einer eigenen Schrift an der Hand der Geschichte glänzend gerechtfertigt werden wird. Jedenfalls muss der Verfasser einer solchen Schrift mehr kühle Besonnenheit besitzen als v. Lind; wenn Kant noch viele solcher Anwälte und schwärmerische Lobredner findet, werden selbst seine noch wenigen Anhänger an ihm irre werden.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Philosophischer Sprechsaal.

Erwiderung.

(Müller gegen Gutberlet.)

Hochgeehrter Herr Professor!

Sie haben in einem kritischen Referat über die neuesten psychologischen Erscheinungen auch meiner Bewusstseins-, bezw. Gedächtnisstheorie gedacht. Sie haben vielleicht die Güte, zur Erläuterung und Richtigstellung das Nachfolgende in die Spalten des »Philosophischen Jahrbuches« aufzunehmen.

Sie sagten auf Seite 11 des laufenden Jahrganges (1. Heft): „Wenn die innere Erfahrung, welche nicht von aprioristischen Theorien eingenommen ist, irgend etwas klar und bestimmt lehren kann, so ist es das Verschwinden (soll wohl heissen: Verschwundensein!) der nicht eben gegenwärtigen, später erinnerten Vorstellungen aus dem actuellen Bewusstsein." Das Wiederauftauchen in der Erinnerung könne, meinen Sie, nur durch zurückgelassene „Spuren" oder „Dispositionen" erklärt werden, was auch Cornelius zugebe, wodurch dann die scholastische Vermögenstheorie gerechtfertigt erscheine.

Damit behaupten Sie dreierlei: 1. Vorstellungen verschwinden, 2. an ihre Stelle treten „Spuren" oder „Dispositionen", 3. die letzteren können sich in actuelle Vorstellungen wieder zurückverwandeln.

Diese drei Vorgänge, Wandlungen und Rückwandlungen sind, so behaupte ich, in keiner Weise durch die innere Erfahrung verbürgt; obige Sätze sind Dogmen, welche die Voreingenommenheit durch eine „aprioristische Theorie" veranlasst hat; sie sind endlich gänzlich unbegreiflich und geben in keiner Weise eine Erklärung des Erinnerungsproblems. Was soll das heissen: Vorstellungen verschwinden? Nichts verschwindet in der Welt, warum sollten denn gerade Gedanken verschwinden? Das wäre ein Wunder. Es ist ja nun wohl nicht gemeint, dass sie ganz verschwinden; schon das Wiederauftauchen beweisst ja, dass die erinnerte Vorstellung doch irgendwie fortbestand; aber sie soll aus dem „actuellen Bewusstsein" verschwunden gewesen sein. Da es nun hoffentlich ein latentes Bewusstsein nicht gibt, so heisst dies nichts anderes als die Vorstellung ist unbewusst geworden. Ich möchte nun um Aufklärung bitten: Was ist das, eine unbewusste Vorstellung? Ist das nicht ein hölzernes Eisen? Ist der Gedanke etwa nur zufällig mit dem Bewusstsein verknüpft und also von ihm trennbar? Lässt sich der Bewusstseinscharakter, wie Herbart, Fechner, Lipps es thun, als ein Kleid betrachten, das man den Vorstellungen an- und

ausziehen kann, je nach Belieben? Gerade das Gegentheil ist der Fall: Bewusstsein ist das umfassendere, es begreift nicht nur die Vorstellungen, sondern auch die Willensacte, die Gefühle in sich; aber eine Verstandesthätigkeit, einen Willensact, ein Gefühl ohne Bewusstsein gibt es nicht; damit lässt sich absolut nichts denken; die vielgenannte und als bequemes Aushilfsmittel verwendete „unbewusste Vorstellung" ist ein ξυλοσίδηρον, ein unbewusstes Bewusstes. Auch wenn man sie euphemistisch „Spur" oder „Disposition" nennt, verschwindet der Widerspruch nicht. Was ist Disposition? Was ist Spur? Ein bloses Wort, das sich stets einstellt, wenn die Einsicht zu Ende ist. Und wie soll die Verwandlung von Vorstellung in Habitus, von Bewusstem in Unbewusstes klar zu machen sein? Gegen solchen Verwandlungszauber sind alle alchymistischen und märchenhaften Verwandlungen Kleinigkeit.

Die Vorstellung hat eben das Eigensinnige, dass von ihr, wenn wir das Bewusstsein abstrahiren, absolut nichts mehr denkbar ist. Und gar die grobmaterielle Metapher „Spur"! Die Annahme, dass die Ideen im Gehirn Schlitten fahren, Eindrücke und Bahnen zurücklassen, auf denen dann die Seele nachgehend das früher Gedachte wieder findet! Ich habe in meinem Aufsatz über das Erinnern in der »Zeitschrift für Philosophie« (1896, 1. Heft) gezeigt, dass sämmtliche bisherige Hypothesen über das Erinnerungsproblem, vor allem die materialistische bezw. psychophysische Theorie der „Gehirnspuren" nichts erklären. Keine bisherige Theorie gibt über den Kernpunkt des Erinnerns, das Wiedererkennen irgendwie Aufklärung. Höffding will von der grösseren Leichtigkeit, mit der eine wiederholte Vorstellung sich vollziehe, auf das Bekanntsein kommen; die Idee fahre gleichsam auf ausgefahrenen Geleisen. Aber diese Leichtigkeit gäbe höchstens ein ganz vages, unbestimmtes Gefühl; sie brauchte auch nicht auf eine früher schon gehabte Vorstellung zu deuten, sie könnte auch durch eine bessere Stimmung, einen frischeren Zustand des Gehirns erklärt werden. Jedenfalls ist sie für die klare, anschauliche, nach allen Richtungen determinirte Erinnerung völlig unzureichend. Die Leichtigkeit ist aber gar nicht vorhanden. Die Bekanntheitsqualität ist im Gegentheil eine Belastung des Vorstellens, weil auf einer complicirten vergleichenden Thätigkeit des Geistes beruhend. Jede Erkennung setzt die Bekanntschaft mit dem Original schon voraus. Es handelt sich bei der Erinnerung nicht darum, dass Vorstellungen einander hervorrufen, sondern dass sie erkannt werden. Habe ich etwas durchaus vergessen, so kann ich durch kein Wiedervorkommen auf Erkennung, Erinnerung geführt werden. Ist einem Maler eine Farbe ausgegangen, so hilft ihm das reichhaltigste Waarenlager mit allen möglichen Nuancen, unter denen hundertmal seine gesuchte wiederkehren mag, nicht auf dieselbe, wenn er nicht die Farbe im Gedächtniss hat oder eine Probe mitbringt. Es ist daher eine *petitio principii,* die erinnerte Vorstellung aus irgend welchen von ihr verschiedenen Elementen herausholen zu wollen.

Es bleibt also nur übrig, dass die Vorstellung als solche, wenn auch in herabgemindertem Grade, bewusst aufbewahrt blieb, wie es von Anfang an als das Natürlichste erscheint. Gedanken können weder verschwinden, noch sich in etwas anderes verwandeln. Beides wäre ein Wunder. Sie können gemindert werden in ihrer Intensität, und das ist selbstverständlich, wenn erstens der Metallglanz der sinnlichen Lebendigkeit schwindet, anderseits neue Wahrnehmungen

und Vorstellungen die Seele in Anspruch nehmen. Die frühere Vorstellung wird dann vom Strom des nachfolgenden Geisteslebens bei Seite gedrängt und in die Ecke geschoben. Sie wird unbemerkt, aber nicht unbewusst. Diese Distinction ist von ungeheurer Wichtigkeit für die Psychologie.

Dass gegenwärtige Vorstellungen, die wirklich Vorstellungen sind, nicht immer bemerkt werden, zeigen zahlreiche Thatsachen: Ich gehe an Jemand vorüber, bemerke ihn nicht, einige Schritte später erinnere ich mich, dass der oder jener vorbeigegangen. Dies kann natürlich nicht so gedeutet werden, als ob ich zuerst nur den physischen Eindruck empfangen, der sich allmählich in's Bewusstsein durchgearbeitet hätte. Denn ich erinnere mich ja, dass ich die Person schon gesehen habe, ich hatte bewusste Perception, aber mangels an Aufmerksamkeit kam die Wahrnehmung nicht gleich zur Geltung, sondern erst später, als andere dominirende Vorstellungen Platz gemacht. Zu solchen unbemerkten Empfindungen, die aber sämmtlich die Reizschwelle überschreiten, — denn eine unbewusste Wahrnehmung wäre gar keine — gehört das Hören der Obertöne eines Klanges, das Sehen eines Vogels im blauen Himmelsfeld, der sich von diesem nicht unterscheidbar abhebt, das Loth, das, zum Centner hinzugefügt, nicht merkbar wird u. a. Ein recht frappantes Beispiel der Unmerklichkeit in der Wahrnehmung bieten die deutschen Buchstaben. Wer ist imstande, ein deutsches grosses W, das er sicher viel millionenmal gesehen, aus der Erinnerung genau nachzuzeichnen?

Diese unmerklichen Vorstellungen, die mit den im Blickpunkt des Bewusstseins befindlichen in enger Verknüpfung stehen, sind keineswegs ruhende Geistesthätigkeiten, sondern wirkende. Sie tragen ihr gewichtiges Scherflein zum Gesammtbewusstsein bei, sie können sogar, wo sie sich summiren, die absichtlichen überwiegen und bei der Entscheidung des Willens den Ausschlag geben, sodass sich der Mensch selbst über seine Handlung wundert. Das ist aber nicht, wie Schopenhauer meint, ein Sieg des angeborenen Charakters über den bewussten Willen, sondern der verborgenen, aber starken über die offenbaren, aber schwachen Willensregungen. „Wenn ich einen Satz aussprechen höre", sagt in dieser Beziehung Lipps trefflich, „verhalte ich mich innerlich sofort zustimmend oder ablehnend; frage ich mich nachträglich, was die Zustimmung oder Ablehnung bedingte, so finde ich: das Bedingende war nicht ein einzelner Gedanke, der meinem Bewusstsein im Augenblick der Reaction entschieden vorgeschwebt hätte, sondern eine unabsehbare Fülle von Erfahrungen und Erlebnissen, von belehrenden und erziehenden Einflüssen, kurz ein Tausenderlei von Vorstellungen und Gefühlen, die mir im Laufe meines Lebens zu theil geworden sind. Man sagt gewöhnlich kürzer: eine allgemeine Ueberzeugung, Gedankenrichtung, Gesinnung, ein psychischer Habitus. Aber dieser Habitus ist nur ein leerer Begriff, oder besser ein Wort. Das einzige in der Erfahrung Aufzeigbare sind vergangene Vorstellungen, Bewusstseinserlebnisse. Will ich mir eine Thatsache aus Thatsachen erklärlich machen, so muss ich zu den einzelnen vergangenen Vorstellungen zurückgreifen" (Verhandlungen des 3. internat. psych. Congresses 1897, S. 155. Mit dem eigentlichen Kern des Vortrages bin ich übrigens in keiner Weise einverstanden.) Blose Vermögen sind Abstractionen. Wir bedürfen zur Erklärung der psychischen Actionen nicht der Intervention eines so unbestimmten Begriffes, der weder Gedanke, noch Substanz, noch

Eigenschaft, sondern ein *mixtum compositum*, eine mystische Zwischeninstanz zwischen der Seele und ihren Productionen sein soll, nicht Fisch, nicht Fleisch. Die Scholastik schaltete eine Menge solcher Mittelstufen ein: so sollte das eigentliche Vermögen das *principium proximum operativum*, die Natur des Wesens aber das *remotum* sein; es gab dann wieder Vermögen der Vermögen, z. B. das Gedächtniss als Vermögen der Denkkraft, und dieses zerfiel wieder in ein sinnliches, geistiges, Wort-, Sachen-, Zahlen-, Orts-, optisches, akustisches usw. Gedächtniss. Dann wurde das Vermögen wieder in das noch unentwickelte, blos potentielle, die reine *dispositio* und in das entwickelte, virtuelle, die *aptitudo* geschieden. Allein das potentielle ist noch kein Vermögen, das virtuelle kein Vermögen mehr, sondern Activität. So erweist sich der Vermögensbegriff als ein rechter τραγέλαφος, als etwas Unfassbares, nur der Unwissenheit wegen angenommenes, das zur wirklichen Erklärung gar nichts leistet. Der aristotelische Gegensatz der δύναμις und der ἐνέργεια hatte diese Zwitterdinge erschaffen. Beim Erlöschen einer Vorstellung fiel dieselbe einfach in den Habitus zurück und wurde da wie in einer Schublade aufbewahrt, um bei Bedarf wieder vorgezogen zu werden. Es ist das grosse Verdienst Herbart's, dieser Verwirrung ein Ende und auf das thatsächlich Wirkende in der Geistesentwicklung, die actuellen Vorstellungen, aufmerksam gemacht zu haben. Erst jetzt konnte man zu Gesetzen des psychischen Lebens kommen. Freilich sündigte Herbart wieder durch seine unterschwellenartigen unbewussten Vorstellungen und brachte auch das Einheitsmoment des Seelenlebens nicht zur rechten Geltung; immerhin datirt erst von ihm aus eine rationelle Psychologie.

Darnach erklärt sich das Erinnern sehr einfach. Erinnern heisst nichts als: dunkle Vorstellungen deutlich machen. Erinnern ist keine Neuschöpfung, keine Goldmacherkunst, welche lebendige Gedanken aus dem Stein todter Dispositionen schlägt, sondern ein Hervorstellen vorhandener, aber einstweilen unbeachtet gebliebener Vorstellungen. Erinnern ist ein Urtheilen. Da die Seele die erlebten Vorstellungen in ihrem zeitlichen Verlaufe in sich besitzt, da sie sich in ihrer Einheit mit ihren früheren Zuständen unmittelbar erkennt und auch die ordnungsgemässe Reihe ihrer Erlebnisse vor sich gegenwärtig hat, ist sie imstande, jedes auftretende neue Erlebniss mit den früheren in Vergleich und Zusammenhalt zu bringen, die Aehnlichkeit oder Verschiedenheit zu constatiren, kurz eine Wahrnehmung wiederzuerkennen. Es ist ferner naheliegend, dass die Psyche nicht nach Belieben jede einmal gehabte Vorstellung freithätig wieder erwecken kann, sondern, dass associirende Momente dabei gute Dienste leisten; alles Besinnen geht darauf hinaus, solche Anknüpfungspunkte, die schon Theile der gewünschten Vorstellung enthalten, herbeizuziehen: — mittelbares Erinnern. Tritt eine Wahrnehmung wieder auf, so wird die früher gehabte von der gleichartigen neuen gleichsam mit frischen Farben überstrichen und tritt in den Vordergrund des Bewusstseins: — unmittelbares Erinnern.

Meine Theorie verdient schon als die einfachste den Vorzug; sie bietet auch allein eine wirkliche Erklärung. Sie führt keine neuen Begriffe ein, construirt keine metaphysischen Hilfsvermögen, keine monströsen Mitteldinge zwischen Substanz und Act, Geistigem und Ungeistigem, sondern besteht nur in der etwas weiteren Fassung und fruchtbaren Ausdeutung einer dem unmittelbaren Erleben entnommenen Bewusstseinsthatsache. Ich habe die Theorie der bewussten, aber

unbemerkten Vorstellungen auf die Erinnerung angewendet; wie ein Columbusei erscheint diese so naheliegende, durch die ganze successive Entwicklung der Psychologie an die Hand gegebene und doch stets übersehene Lösung des Räthsels. Jeder fühlte, dass die Erinnerung der actuellen Vorstellung näher gebracht werden müsse, dass die Kluft zwischen dem momentan Appercipirten und dem zurückliegenden Geistesinhalt ausgefüllt werden müsse, wie auch, dass mit leeren Worten wie „Disposition" nichts gesagt sei, und doch kam man nicht auf das Richtige.

Auch Cornelius, so geistreich er die Analyse der unbemerkten Theilinhalte durchgeführt, ist doch vor der Consequenz, dass die Gedächtnissbilder eben wirkliche und wahrhaftige Vorstellungen seien, zurückgeschreckt. S. 163 seiner ‚Psychologie' sagt er: „Die Behauptung der Existenz eines Gedächtnissbildes als unbemerkter Componente der Vorbereitung ist mit der Behauptung, dass wir das entsprechende Erlebniss vorstellen, durchaus nicht gleichbedeutend." Er acceptirt vielmehr im weiteren den „so fruchtbaren Begriff der psychischen Disposition", der auf diese Weise seine empirische Rechtfertigung erhalte, ja, indem er Bemerken und Vorstellen identificirt, muss er das Unbemerkte als unbewusst fassen und verfällt dem Schicksal derer, die ein unbewusst Geistiges annehmen; in Note 60 zu S. 128 identificirt er ausdrücklich sein Unbemerktes mit dem Begriff des Unbewussten in dem Sinne, wie Lipps sich dieses Ausdrucks bedient. „Die ganze mühsam gewonnene Errungenschaft (vgl. die Rede von Hermann Schwarz auf dem Münchener Congress, Bericht S. 241 ff., der aber die Consequenzen für das Erinnerungsproblem nicht zieht,) ist also wiederum bei Seite geworfen. Dass Lipps himmelweit verschiedene Dinge: unbemerkte Bewusstseinsthatsachen und ungeistige Zustände des Körpers confundirt und unter dem weiten Mantel seines Unbewussten vereinigt, um sie nach Bedarf hervorzuziehen, scheint er also nicht zu sehen." Auch Cornelius operirt mit Zwitterbegriffen: Gedächtnissbild, Nachwirkung. Vorbereitungen der Gedanken, symbolischen Functionen, die nichts besagen. Ist das Gedächtnissbild Disposition, so kann es nichts wirken, auch nicht als Theilcomponente; ist es actuell, dann ist es Vorstellung; ein Drittes gibt es nicht.[1]) Auch gibt es zwischen zwei Contradictorien wie »Bewusst« und »Unbewusst« kein *tertium* etwa »Vorbewusst«. Cornelius konnte die fortdauernde Vorstellung nicht acceptiren, weil er von seiner falschen Metaphysik aus, welche die Seelensubstanz leugnet, keinen gemeinsamen Boden für den Vorstellungsverlauf hatte und also eine stete Umwandlung des Erlebten annehmen musste — im Grunde muss ihm mangels eines Beharrenden

[1]) Auch Herr Adressat gab in der Kritik meiner Gedächtnisstheorie meine Behauptung, dass in jedem Bewusstseinszustand der gesammte Erinnerungsnachhall des Lebens gegeben und in jeder Empfindung wirksam sei, zu, aber nur im Widerspruch mit seiner Theorie. Es gibt keine actuellen Dispositionen. Disposition ist nur als ruhend denkbar. Nun ist aber sicher, dass wir nie zweimal genau auf gleiche Weise empfinden, so wenig wir zweimal in den nämlichen Fluss steigen können. Schon dadurch wird ein actuelles Mitwirken der früheren Vorstellungen verbürgt. Die schon gehabten Vorstellungen geben der neuen immer eine andere Färbung. Dies der fruchtbare Herbart'sche Begriff der Apperception.

das zeitliche Erkennen überhaupt ein Räthsel sein, ihm sind eigentlich nur stets sich verändernde Bewusstseinstafeln mit mannigfachem Inhalt momentan gegeben; das früher Erkannte ist nur als „nachwirkend“ in anderen „gegenwärtigen“ Inhalten „symbolisch“ vertreten (S. 23); dass wir in diesen gegenwärtigen Inhalten Vergangenes als solches erkennen, ist eine „von jedem zu erkennende, nicht weiter erklärbare Eigenschaft der Gedächtnissbilder“ — d. h. das Gedächtniss ist ein Mysterium; erklärbar ist es eben nur durch die Annahme der substantiell-beharrlichen Seele, und solche reactionäre Gedanken darf doch ein aufgeklärter Philosoph nicht haben!

Wie meine Bewusstseinstheorie in ihrer consequenten Durchführung auf alle Gebiete des Seelenlebens ihre Wellen schlägt, wie selbst die Moral, namentlich die Psychologie des Gewissens von dem neuen Standpunkte aus ein anderes Gesicht zeigt, dem bitte ich in meinem soeben bei Kirchheim erschienenen „System der Philosophie“ nachzugehen. Nur durch fruchtbare Verknüpfung der neuen Forschungen mit dem überkommenen Geisteskapital kann der doppelten philosophischen Misère der Gegenwart, der Stagnation einerseits, der Losreissung von allen Errungenschaften der Vorzeit und Vergrabung in kurzsichtige Specialistik andererseits ein Ende gemacht werden.

Würzburg. **Dr. Jos. Müller.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig, Barth. 1898.

15. Bd., 5. u. 6. Heft. J. v. Kries, Ueber die absolute Empfindlichkeit der verschiedenen Netzhauttheile im dunkeladaptirten Auge. S. 227. Auf die *fovea centralis* müssen stärkere Lichtreize einwirken, als auf die excentrischen Theile, um eine merkliche Lichtempfindung hervorzurufen. Durch Dunkeladaption wird die Empfindlichkeit der seitlichen Netzhauttheile mehr gesteigert, als die der *fovea*. Bei grösserer Helligkeit verliert sich dieser Unterschied oder kehrt sich wohl gar um. Blaues Licht erscheint in der *fovea* schon bei geringster Intensität farbig, nicht wie die anderen Farben zunächst grau. Für rothes Licht haben die excentrischen Theile keine stärkere Empfindlichkeit. Alles dieses erklärt sich am einfachsten, wenn die purpurhaltigen Stäbchen den Dunkelapparat des Auges darstellen. Die *fovea* ohne Stäbchen sieht sogleich bei schwächster Intensität das blaue Licht, die für Roth unempfänglichen Stäbchen werden von ihm wenig afficirt. Vf. glaubt, gestützt auf Messungen von Breuer und Pertz, sogar die Ausdehnung des stäbchenfreien Centrums zu 2^0 bestimmen zu können.

16. Bd., 1. u. 2. Heft. M. Meyer, Zur Theorie der Differenztöne und der Gehörsempfindungen überhaupt. S. 1. Der Vf. verwirft die Helmholtz'sche Resonanzhypothese. Bezold hat geglaubt, seine Entdeckung der Lücken im Toncontinuum biete den Ohr-Resonatoren eine Stütze: sie beweisen gerade die Unmöglichkeit von Resonatoren im Ohre. Schon früher fand Vf.: „Die Differenztöne sind subjectiven Ursprungs, d. h. sie entstehen durch die eigenthümliche Function unseres Gehörorgans." Vf. stellt nun folgende neue Theorien des Hörens auf. Er nimmt eine Zerlegung der Tonwelle im Ohre an, wobei zunächst die kleinsten Hin- und Herbewegungen ihre Wirksamkeit verlieren; dann die grösseren usw. Ein Druck des vom Schalle erschütterten Steigbügels

auf das Vorhofswasser verschiebt die Wassersäule der Vorhofstreppe nicht in ihrer Längsrichtung, sodass die verdrängte Wassermenge durch die Communicationsöffnung auf die Paukentreppe überflösse, sondern so dass die auf diesem längeren Wege dem Wasser sich entgegenstellenden Reibungswiderstände die membranösen Wände des häutigen Schneckenkanals gegen die Paukentreppe hin sich buchten. „Da der längere Weg der Flüssigkeit einen grösseren Reibungswiderstand entgegensetzt, so buchten sich die Membranen des Schneckenkanals dort aus, bis wohin die Flüssigkeit den kürzesten Weg zurückzulegen hat, also am Anfange der Schnecke. Je grösser die durch den Steigbügel verdrängte Flüssigkeitsmenge ist, um so weiter erstreckt sich der in Bewegung gerathene Theil der Membrane ...; und bei äusserst starken Tönen dürften wohl die membranösen Wände in ihrer ganzen Länge sich ausbuchten. Es wird kaum jemand leugnen können, dass diese Annahme rein den anatomischen Befunden nach eine viel grössere Wahrscheinlichkeit hat, als jene andere, dass die Basilarmembran aus vielen Tausenden Resonatoren bestehe." Die an der Schneckenspitze gelegene Oeffnung, welche Vorhofs- und Paukentreppe direct verbindet, hat die Function eines Sicherheitsventils gegen das Zerreissen der Basilarmembran, wenn z. B. durch starken Druck des Steigbügels eine Ausbuchtung der ganzen Membrane die verdrängte Flüssigkeitsmenge nicht fassen kann. Der Vf. erläutert dann durch Zeichnungen die Zerlegung und den Verlauf der Wellen. — **J. Schwertschlager, Ueber subjective Gesichtsempfindungen und -erscheinungen. S. 35.** Der Vf. berichtet über Gesichtshallucinationen, welche er in einer durch Hyperämie veranlassten Augenkrankheit während der Verbandkur hatte. Er sah die Gegenstände ganz und klar und deutlich, nur in etwas schwächerem Lichte, etwa wie bei schwachem Mondlichte. Selbst Farben wurden während der stärksten Erkrankung der Augen wahrgenommen. Er lernte sich im Dunkeln gut beim Auf- und Abgehen im Zimmer orientiren durch das Gehör, den Tastsinn, Drucksinn, Temperatursinn und Geruch. Ganz besonders empfindlich ist die Stirnhaut gegen die von einer Fläche durch die Annäherung des Gehenden zurückgeworfenen Lufttheilchen. — **Chr. Ehrenfels, Die Intensität der Gefühle. S. 49.** Brentano hat in dem Vortrage „Zur Lehre von der Empfindung" die Intensität der Sinnesqualitäten durch die Dichtigkeit der bemerkten Sinnespunkte im Sehfelde zu erklären gesucht. Daraus folgt, und Brentano folgert es auch, dass ausserhalb der sinnlichen Wahrnehmung gar keine psychischen Intensitäten möglich seien. Urtheile, Begehrungen und Gefühle, auch rein geistige, hätten keine Intensität. Diese aller Erfahrung widerstreitende Folgerung sucht Brentano dadurch aufrecht zu halten, dass er eine Uebertragung der Intensität des Inhaltes, d. h. der Objecte der psychischen Acte auf diese selbst annimmt. — Daran übt Ehrenfeld gerechte aber sehr schonende Kritik. — **Fr. Hillebrand, In Sachen der**

optischen Tiefenlocalisation. S. 71. Der Vf. bestritt in einer früheren Abhandlung die seit Wundt sehr verbreitete Ansicht, dass durch Accomodation und Convergenzstellung der Augen die Tiefenlocalisation stattfinde. Seine Ergebnisse wurden von Dixon und Arrer nachgeprüft und bekämpft. Dagegen hält H. an der nativistischen Theorie Hering's fest, insbesondere hofft er „einen einwandfreien Beweis liefern zu können, dass Hering's Auffassung der »absoluten« binocularen Tiefenlocalisation von jeder logischen Inconvenienz frei ist!" Woraus er dann folgert, „dass es nicht nothwendig ist, für die Localisation des Kernpunktes irgend andere physiologische Motive in Anspruch zu nehmen, als für alle anderen, ausserhalb der Kernfläche gelegene Punkte; man reicht mit dem Momente der Disparation (bezw. der Doppelbilder) aus, hat also nicht nöthig, für die Localisation des Kernpunktes die hypothetischen Muskelempfindungen heranzuziehen. Ja noch mehr: wenn die Localisation jedes Punktes nur von der Differenz abhängt, die zwischen der Distanz seiner beiden Halbbilder und der Distanz der Halbbilder sichtbarer Theile des eigenen Körpers besteht, so ist es ja von vornherein höchst unwahrscheinlich, dass für den einzigen Specialfall, in welchem die Doppeldistanz = 0, mit einem Male die Muskelempfindungen das maasgebende Moment sein sollten — was ja ein krasses Durchbrechen des Continuitätsprincipes bedeuten würde!" — **H. Ebbinghaus, Bemerkung zu der Abhandlung M. Meyer's „Zur Theorie der Differenztöne usw!" S. 132.** E. hatte behauptet, die Helmholtz'sche Resonanztheorie habe durch die Entdeckung der Tonlücken und Toninseln von Betzold eine neue Stütze erhalten, bedürfe jedoch der Ergänzung durch die Annahme, dass eine die Basilarmembran treffende einfache Tonwelle nicht nur die direct auf sie abgestimmten Fasern in Mitschwingung setze, sondern bis zu einer gewissen Grenze auch die auf harmonische Untertöne abgestimmten, und zwar diese in Theilschwingungen unter Bildung von Knotenpunkten. Meyer findet gerade einen Widerspruch zwischen den Tonlücken und der neuen Resonanztheorie, den E. zurückweist. Er bemerkt, dass die Ohren mit Tonlücken meistens überhaupt erkrankt sind, und auch die percipirenden Theile des Ohres eine stark herabgesetzte Hörschärfe besitzen.

3. Heft. R. Greeff, S. Ramon y Cayal's neuere Beiträge zur Histologie in der Retina. S. 161. „Die Zapfen und Stäbchen sind besondere Zellen, die sich von den nervösen und von den Neurogliazellen unterscheiden!" Vom histologischen Standpunkte aus kann man „den Zapfen als ein höher entwickeltes Stäbchen betrachten!" Die embryonalen Untersuchungen bestätigen „vollkommen R. y Cayal's Entdeckung, dass es zwei verschiedene Arten von Bipolaren gibt, solche, welche für die Zapfen, und solche, welche für die Stäbchen bestimmt sind!" Besondere Bemerkungen werden über die Retina der Vögel gemacht. —

R. A. Reddingius, Der Accomodationsfleck. S. 188. Bei starker Accomodation der Augen gegen eine weisse Fläche erscheint ein erbsengrosser rauhbrauner oder brauner Fleck, der Accomodationsfleck; derselbe wird deutlicher, wenn man äusserlich einen Druck auf den Bulbus ausübt. Um zu entscheiden, ob die Flecke wirklich durch die Accomodation bewirkt werden, träufelte Vf. eine Homatropinlösung in die Augen. Jetzt konnten die Flecke auch durch starke Einspannung nicht hervorgerufen werden, sondern nur durch Fingerdruck. — **H. Wegener, Ueber recht- und rückläufige Schrift. S. 190.** Im Falle Voit hatte G. Wolff die Ansicht geäussert, der Patient bedürfe die anschauliche Vorstellung der Schreibbewegung, um das Wort zu finden, und schloss dies auch aus dem Umstande, dass Voit auf ein an die Stirne gehaltenes Papier rechtläufig schrieb, während die normalen Menschen dann Spiegelschrift schreiben. Vf. hat dagegen an sechs Classen Schulkindern gefunden, dass sie in den untersten Classen allerdings meist Spiegelschrift schreiben, weiter nach oben aber immer mehr rechtläufig. Er folgert: „1. Dem zunehmenden Alter entspricht die Zunahme rechtläufiger Stirnschrift. 2. Erwachsene Personen schreiben häufiger recht- als rückläufige Stirnschrift. 3. Voit's Stirnschrift ist keine Ausnahme, sondern eine normale Erscheinung. 4. Die von Wolff aus der Beobachtung der rechtläufigen Stirnschrift Voit's gezogene Folgerung, dass bei letzterem das motorische Element im Vordergrunde steht, stützt sich auf eine falsche Voraussetzung. 5. Die Annahme, dass im Falle Voit das optische Schriftbild bei der Entstehung der Aussprache an erster Stelle in Betracht kommt, ist vielmehr mit den beobachteten Thatsachen vereinbar, welche Wolff das Zurücktreten optischer Schriftvorstellungen wahrscheinlich machen." — **M. Meyer, Zu Ebbinghaus' „Bemerkung:" S. 196.** Vf. hält seine Behauptung aufrecht, dass die Tonlücken des Ohres mancher Patienten mit der von Ebbinghaus modificirten Resonanztheorie Helmholtz' unvereinbar sind.

4. Heft. R. Wahle, Ueber den gegenwärtigen Zustand der Psychologie. S. 241. Die Psychologie ist noch nicht Wissenschaft. Die Werke von Wundt, Jodl, Ebbinghaus, welche eingehender behandelt werden, haben immer noch nicht genug die Metaphysik abgestreift. — **Guillery, Bemerkungen über Raum- und Lichtsinn. S. 264.** Keine von den drei Qualitäten des Sehorgans: Licht-, Raum-, Farbensinn, ist für sich allein möglich. Asher hat aber den Vf. dahin misverstanden, als ob er einen Raumsinn ohne Lichtsinn annehme. Dagegen zeigt er nun wieder durch Thatsachen, dass die Unterscheidung kleinster Punkte Sache des Raum- und nicht des Lichtsinnes ist. — **R. Sommer, Dreidimensionale Analyse von Ausdruckbewegungen. S. 275.** Der Vf. hat einen sehr feinen Apparat construirt, durch welchen die Ausdrucksbewegungen der Hand nicht blos in der Ebene, in welcher sie sich selten

halten, sondern nach den drei Dimensionen zu vergrössern. Derselbe muss nämlich erstens die Bewegungen der Hand so zerlegen, dass die Excursionen in den drei Dimensionen gesondert übertragen und zur Anschauung gebracht werden; zweitens die Reibung so zu vermindern, dass die allerfeinsten Bewegungen übertragen werden; drittens die Excursionen so zu vergrössern, dass sie leicht beobachtet werden können. Mit Hilfe desselben constatirt er zunächst die Haltung der Finger eines Menschen im normalen Zustand und die Abweichungen von der ruhigen Haltung durch Ermüdung und andere Einflüsse. „Ferner zeigt er sich als ein gutes Hilfsmittel zur Differenzirung der verschiedenen Arten von Tremor, welche bei bestimmten Nervenkrankheiten (Alkohol-Neurosen, Hysterie usw.) vorkommen. Ebenso lässt er sich in manchen Fällen zur Differentialdiagnose gewisser Geisteskrankheiten (Epilepsie, »hysterische« Melancholie, Schwachsinnsformen usw.) verwerthen. . . . Schliesslich ist es in psychophysiologischer Richtung im Sinne der obigen Ausführungen über die Ausdrucksbewegungen bei dem sogen. Gedankenlesen gelungen, in einigen Fällen das Vorhandensein und die Wirksamkeit derselben zu beweisen und aus ihrem Erscheinen das Eintreten eines bestimmten geistigen Vorganges als Reaction auf einen äusseren Reiz zu erschliessen!“ — **J. Loeb, Ueber Contrasterscheinungen im Gebiete der Raumempfindungen. S. 298.** Der räumliche Contrast, den Loeb und Heymans zur Erklärung mancher optischen Erscheinungen vertheidigt, wird von Lipps bestritten; aber mit Unrecht. Bei Farben- und Lichtempfindungen spielen chemisch-physikalische Processe mit; die Raumempfindung ist aber mit diesen stets verbunden. Wie also hier der Contrast thatsächlich nur durch die materielle Unterlage begreiflich wird, so auch bei der Raumempfindung.

5. u. 6. Heft. J. Hirschberg, Die Optik der alten Griechen. S. 321. „In der Lehre von der gradlinigen Fortpflanzung des Lichtes haben sie das Wesentliche richtig aufgefasst und die geradlinige Linearperspective geometrisch richtig dargestellt. Das Gesetz von der Spiegelung des Lichtes war ihnen geläufig, aber die Construction der Bilder von Kugelspiegeln gelang ihnen nur für einzelne Fälle. Die Lichtbrechung haben sie durch brauchbare Versuche erforscht, aber die mathematische Gestaltung des Gesetzes nicht gefunden. In der physiologischen Optik kannten sie solche Begriffe wie Fixirpunkt und Gesichtsfeldausdehnung. Sie fanden schon mit einer gewissen Annäherung das Gesetz vom zweiäugigen Einfachsehen und Doppeltsehen. Ueber Gesichtstäuschungen machten sie gute Beobachtungen und gaben nicht üble Erklärungen. Aber das Wesen unseres Sehactes mit dem dioptrisch gebauten Auge musste ihnen verborgen bleiben und wurde erst, nach Snellius-Descartes, durch Kepler (und Scheiner) klargelegt!“ — **M. Meyer, Ueber die Unterschiedsempfindlichkeit für Tonhöhe. S. 352.** Nach der Methode der

richtigen und falschen Fälle widerlegt der Vf. experimentell die Annahme, dass eine Unterscheidung von Tonhöhen als Erkenntniss der Höhenverschiedenheit möglich sei, ohne zu wissen, welcher Ton der höhere ist. Wundt behauptet, die Methode der richtigen und falschen Fälle sei hier unanwendbar, weil das Urtheil über die Höhenverschiedenheit immer sicher sei. Des Vf.'s Experimente beweisen das Gegentheil. — **W. A. Nagel, Ueber das Aubert'sche Phänomen und verwandte Täuschungen über die verticale Richtung. S. 373.** Aubert fand, dass, wenn man im dunklen Zimmer eine lichte Linie, ausser der kein anderes orientirendes Object vorhanden ist, bei Neigung des Kopfes nach rechts, nach links stark geneigt sieht und umgekehrt. Er deutete das Phänomen so, dass er annahm, der Beobachter vergesse seine schiefe Lage. Erneute und erweiterte Versuche Nagel's bewiesen die Unhaltbarkeit dieser Annahme. Es erklärt sich theilweise durch die compensatorischen Raddrehungen des Auges, wie sie Vf. bei vielen Thieren und auch beim Menschen beobachtet hat. Wird der Horizont der Netzhaut durch Drehungen des Kopfes verschoben, so dreht sich der Augapfel um die Blicklinie soweit, dass die horizontale Lage der Netzhaut erhalten bleibt. Das reicht aber nicht aus, um alle Einzelheiten der Beobachtung zu erklären; „das Aubert'sche Phänomen muss durch die Augenmuskeln, bezw. die unbewusste Vorstellung, die man sich über deren Spannungszustand macht, hervorgerufen sein." „Schwieriger noch als für das Aubert'sche Phänomen ist die Erklärung für die Scheinbewegungen, welche an der gesehenen Lichtlinie während der Kopfbewegungen wahrgenommen werden. J. Breuer lässt die Lagenempfindungen durch das Labyrinth, speciell durch den Otolithenapparat vermittelt werden. Dazu bemerkt Vf.: „Dass die Compensationen der Lage, die wir am Auge des Menschen und vieler Thiere, sowie am Kopfe und Rumpfe mancher Thiere beobachten, in der Dauererregung des Otolithenapparates durch veränderten Schwerezug begründet sind, ist mehr als wahrscheinlich geworden. Die Versuche aber, die man zum Nachweis der Beherrschung der Lagevorstellung durch das Labyrinth angeführt hat, kann ich nicht beweisend finden."

17. Bd., 1. u. 2. Heft. M. Meyer, Ueber die Intensität der Einzeltöne zusammengesetzter Klänge. S. 1. Fortsetzung der Abhandlung des Vf.'s: „Zur Theorie der Differenztöne und der Gehörsempfindungen überhaupt." Wenn ein schwacher Ton mit einem anderen stärkeren gleichzeitig gehört werden soll, muss er stärker sein, als wenn er für sich allein nach dem ersteren gehört wird. Dafür kann die landläufige Resonanzhypothese keine Erklärung bieten, wohl aber in der neuen Hörtheorie des Vf.'s. Nach derselben „hängt es nicht wesentlich von der Form der auf das Ohr einwirkenden Schwingung, sondern von der Zahl der Maxima und Minima (und deren Ordinatenwerthen) ab, welche Töne

gehört werden!" Darauf stützt der Vf. eine „Erweiterung der Theorie des Hörens!" — **W. Filehne, Die geometrisch-optischen Täuschungen als Nachwirkungen der im körperlichen Sehen erworbenen Erfahrungen. S. 15.** Auch halbgeweckte, unbewusste Erinnerungsbilder früherer räumlicher „perspectivischer" Wahrnehmungen können noch wirken, wenn eine „betrachtete Zeichnung zwar wegen Unfigürlichkeit keine bewusst perspectivische Wahrnehmung erzeugt, aber doch zeichnerisch perspectivische Motive enthält!" Zieht man z. B. in der Ebene von einem Punkte aus drei Linien, welche drei stumpfe Winkel bilden, so werden diese letzteren leicht als rechte gesehen, wenn man sich die Figur als körperliche Ecke vorstellt. So entstehen auch die „Täuschungen der Zöllner'schen und Löb'schen Figur: es sind eigentlich keine Täuschungen, sonst wäre das Körperlichsehen einer Photographie auch Täuschung. — **G. Heymans, Zur Parallelismusfrage. S. 62.** Der Vf. vertheidigt die monistische Zwei-Seitentheorie dadurch, dass er auch die Gehirnprocesse als psychische, d. h. nur in der Wahrnehmung gegebene Phänomene ansieht. „Der Grundgedanke des neueren Monismus ist nun einfach der, dass jene realen, nicht wahrgenommenen, sondern vorausgesetzten, ihrem eigenen Wesen nach völlig unbestimmt gelassenen Vorgänge, welche unter günstigen Adaptionsverhältnissen Hirnprozesswahrnehmungen erzeugen, von den entsprechenden Bewusstseinsprocessen nicht verschieden, sondern damit identisch sind!" „In der Verschiedenheit der herrschenden Gesetze und nicht in einer angeblichen Verschiedenheit der einzelnen Elemente liegt die vielbehauptete Heterogeneität der beiden Reihen!" Damit glaubt der Vf. zu demselben Resultate zu gelangen, welches Ehrhardt, ein Gegner der Zwei-Seitentheorie gefunden. — **F. Schumann, Zur Psychologie der Zeitanschauung. S. 106.** Vf. will nur eine vorläufige Theorie der Zeitwahrnehmung geben. Eine eigene Vergleichsthätigkeit selbst beim Urtheilen gibt er mit Stumpf nicht zu; der Vorstellungscomplex drängt sich von selbst auf. Darnach kann man von einer unmittelbaren Beurtheilung der Dauer und Aufeinanderfolge reden, im Gegensatze zu W. L. Stern, der die Identität beim eigentlichen Gedächtniss eine erschlossene und nur beim primären eine unmittelbar erlebte nennt. Mit Stern nimmt er dagegen eine ausgedehnte Präsenzzeit an, und verwirft den Zeitmoment überhaupt. Auch die „Gestaltsqualitäten" werden eingehend widerlegt.

3. u. 4. Heft. A. Meinong, Ueber Raddrehung, Rollung und Aberration. S. 161. Die „Rotation" der Augen glaubt Meinong in drei Begriffe zerlegen zu müssen: „1. Aberration ist die Abweichung des verticalen Netzhautmeridians von der absoluten Verticalen. 2. Raddrehung ist die Abweichung des Netzhauthorizontes von der (zur betreffenden Augenstellung gehörigen) Blickebene. 3. Rollung ist die in

die Gesichtslinie fallende Componente einer Augenbewegung. Nur letzterer ist ein Bewegungsbegriff. Die beiden ersten eigentlich Lagebegriff." — **S. de Sanctis, Studium über die Aufmerksamkeit. S. 205.** Die Aufmerksamkeit ist dem Vf. kein einfaches, sondern ein complicirtes psychisches Phänomen. Die allgemein behauptete „Zerstreutheit" der Hysterischen fand er nicht bestätigt; sie verhalten sich vielmehr wie Kinder. Die theoretisch wichtige Unterscheidung zwischen spontaner und willkürlicher Aufmerksamkeit hält der Vf. für unpraktisch, er setzt dafür natürliche und conative Aufmerksamkeit: erstere ist durch Beobachtung, letztere durch das Experiment zu untersuchen. An Nervenleidenden und Irren studirte er die Störungen der Aufmerksamkeit. Bei der Fixirung der Aufmerksamkeit fand er Ana-Hypoprosexis und Hyperprosexis, ebenso in der Vertheilung der Aufmerksamkeit auf mehrere Gegenstände, welche eine höhere Stufe darstellt als die Fixirung. Die Paraprosexis bezeichnet qualitative Störungen der Aufmerksamkeit, verschuldet durch zu rasches oder zu intensives oder inadäquates Steigen des Willkürlichkeitsexponenten während eines Aufmerksamkeitsprocesses; hierher gehört die Disbulie der Psychiatrie. — **R. Weinmann, Die erkenntnisstheoretische Stellung des Psychologen. S. 215.** Die realistische Denkweise im Sinne Wundt's, Stumpf's, Lipps', Jodl's, Ebbinghaus', Hering's, Spencer's usw. wird gegen den Empiriokriticismus und die immanente Philosophie als einzig möglicher dargethan, wie der Vf. sie bereits in seinem „Wirklichkeitsstandpunkt" 1896 dargelegt hat.

5. Heft. A. Pfänder, Das Bewusstsein des Wollens. S. 321. Es werden hauptsächlich die Meinungen von Münsterberg und James kritisirt. Nach ersterem bezeichnet die moderne Psychologie als die letzten unzurückführbaren Elemente die Empfindungen; auf solche ist also nach ihm auch der Wille zurückzuführen. Für James ist der Wille eine Relation zwischen unserem Ich und unseren eigenen Bewusstseinszuständen.[1]) Seine Aufgabe besteht darin, die Aufmerksamkeit auf die Vorstellung des Zieles hinzurichten und diese Vorstellung festzuhalten. Anstrengung der Aufmerksamkeit, die uns im Gefühle der Thätigkeit oder der Bemühung zum Bewusstsein kommt, ist das wesentliche Phänomen des Willens. Willensgefühl ist auch ihm identisch mit Körperempfindung. Ein „rein geistiges" Element im Wollen aufzufinden sei schwer; denn wenn man schnell seinen Blick auf eine Aeusserung der Spontaneität richte, entdecke man nur körperliche Processe besonders im Kopfe. Die Möglichkeit eines rein geistigen „Fiat des Willens" als ursprüngliches Verhalten des Geistes zu seinen Inhalten gibt er zu. Mit James stimmt Külpe insofern überein, als nach ihm sich „die einfache Willensqualität allem Anschein nach auf bestimmte Empfindungsqualitäten reducirt."[2])

[1]) Princ. of Psych. 1890 (2 Bde.) II. S. 559 ff. — [2]) Grundriss d. Psychol. S. 274.

Ribot erklärt mit James das Gefühl der Anstrengung als die Bewusstseinsrepercussion derjenigen physischen Zustände, welche die nothwendigen Bedingungen der willkürlichen Aufmerksamkeit bilden.[1]) Baldwin findet gleichfalls die Anstrengung oder Bemühung als Charakteristicum der Willenszustände; aber die Muskelanstrengung James' sei nur ein besonderer Fall der Anstrengung, wie sie auch bei der willkürlichen Aufmerksamkeit statt habe. Auch Wundt, wenigstens in seinen letzten Schriften, hält für die „innere" wie für die „äussere" Willenshandlung das Gefühl der Thätigkeit für charakteristisch. Gefühle mit speciellen Empfindungen, namentlich mit Haut- oder Muskelempfindungen zu identificiren, hält er für ungereimt. Das ist im wesentlichen auch der Standpunkt von Lipps, den Pfänder hier vertritt und darlegt. — **W. v. Tschisch, Warum sind Zeit- und Raumanschauungen beständig und unentbehrlich? S. 368.** Die Bewegungsempfindungen sind allein beständig und unentbehrlich für alles psychische Leben. Das beweist das Gedankenlesen, der Umstand, dass Bewegungen den Hypnotisirten nicht suggerirt werden können, sie sind ja die Voraussetzungen aller Vorstellungen. So lange noch psychisches Leben da ist, sind auch Bewegungsempfindungen da, ohne sie gibt es keines. Ebenso beständig und unentbehrlich sind die Gleichgewichtsempfindungen. Beide sind aber räumlicher Natur. Dass auch die Zeitanschauung nach Kant'scher Auffassung allen Vorstellungen zu grunde liegt, beweist der Vf. aus den Beobachtungen, die er über Zeitschätzung im Schlafe anstellte. Wenn er sich vornahm, zu bestimmter Zeit aufzuwachen, so geschah es regelmässig nur mit geringen Fehlern. Also gibt es auch eine Zeitwahrnehmung ohne alle Vorstellungen, sie beruht vielmehr auf gleichmässigen periodisch auftretenden physiologischen Processen: Athmung, Herzschlag, anabolischen und katabolischen Processen und auf Bewegungsempfindungen. Sie geht nicht, wie die heutige Wissenschaft annimmt, aus Bewusstseinszuständen hervor, sondern ist deren Begründung. — **Heymans, Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen von Lipps.**[2]) **S. 383.** Lipps sucht zu beweisen, dass die symbolische Deutung des Gegebenen als Product mechanischer Kräfte sowohl aller ästhetischen Auffassung wie auch sämmtlicher geometrisch-optischen Täuschungen zugrunde liege. Die Beziehung zur Natur und zur lebendigen Wirklichkeit liegt beiden Erscheinungen zu grunde. An dem Beispiele der für unsere Auffassung „sich aufrichtenden und zusammenfassenden" dorischen Säule wird unsere Neigung erläutert, ohne alle Reflexionen die gegebenen Raumformen zunächst mechanisch, sich bewegend, dehnend, streckend, aufrichtend usw., sodann anthromorphistisch zu deuten, dieselben „im Lichte eigenen Thuns" zu betrachten, und dementsprechend mit ihnen zu „sympathisiren", also

[1]) Psychol. de l'attention. S. 95. — [2]) Schriften der Gesellschaft für psychol. Forschung. 9. u. 10. Heft. Leipzig, Barth. 1897.

ästhetisches Wohlgefallen zu finden. Die optischen Täuschungen sind nach L. nicht Veränderungen der Wahrnehmung, sondern falsche Vergleichungs-Urtheile, nämlich die durch die ästhetische Auffassung in die Formen hineingelegte Bewegung oder sonstige menschliche Thätigkeit wird in der Vorstellung noch verstärkt. Beim Vergleiche zweier Objecte übertragen wir das Vorstellungsbild des einen auf das andere. „So gewiss die in der blosen Vorstellung vollzogene Modification einer Form oder Grösse die Wahrnehmung dieser Grösse oder Form nicht zu verändern mag, so gewiss ist sie eine Veränderung des Vorstellungsbildes derselben. . . . Das Ergebniss ist, dass wir gar nicht, wie wir meinen, das wirkliche, sondern das modificirte Vorstellungsbild des einen Objectes auf das andere übertragen. Damit ist naturgemäss auch eine Ablenkung des Resultates der Uebertragung und Vergleichung gegeben." Heymans findet die Theorie zu einseitig.

2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Von R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer. 1897.

111. Bd. 1. Heft. J. Volkelt, Das Recht des Individualismus. S. 1. Die Gegenwart verkennt vielfach das Recht des Individualismus. „Durch Leben und Wissenschaft hält der Gedanke des Socialen seinen siegreichen Zug." Vf. thut seine Berechtigung in der Erkenntnisstheorie, Psychologie, Ethik usw. dar. Er ist der Ueberzeugung, dass sich Individualität auch mit Monismus und Pantheismus vertrage. — **L. Busse, Die Bedeutung der Metaphysik für die Philosophie und Theologie. S. 25.** Kant hat keineswegs sein Ziel, die Metaphhsik zu stürzen, erreicht. Im Gegentheil wurde durch ihn die Hegel'sche Metaphysik hervorgerufen. Seitdem verachten Philosophen und (protestantische) Theologen die Metaphysik, letztere um für den Glauben Platz zu schaffen und um die Einreden der Metaphysik zurückzuweisen. Aber für alle Zweige der Philosophie: Erkenntnisstheorie, Psychologie usw. ist Metaphysik nothwendig. Dass die tiefsten Probleme der Psychologie, das Wesen der Seele, ihr Verhältniss zum Körper nicht ohne Metaphysik gelöst werden können, geben auch die Verfechter der unabhängigen Psychologie zu. Was die Theologie anlangt, so ist der Satz von der „doppelten Wahrheit" durchaus falsch. Es kann nichts Gegenstand des subjectiven Glaubens sein, was objectiv von der Vernunft als falsch erkannt ist. Ein rein subjectiver Glaube läuft Gefahr, von der Wissenschaft vernichtet zu werden. — **C. Lülmann, Leibniz' Anschauung vom Christenthum. S. 60.** „Leibniz' Auffassung des Christenthums ist nur verständlich auf dem Hintergrunde seiner Philosophie und seiner Zeit. Doch er reicht über seine Zeit hinaus, wie jeder Genius, Saatkörner der verschiedensten Art hat er ausgestreut. Die erste Frucht ging auf in der Aufklärungszeit. Der

Einfluss seines Geistes reicht bis in die Gegenwart!" — **E. Pfennigsdorf, Bewusstsein und Erkenntniss. S. 81.** Der verstorbene Dorpater Philosoph Teichmüller hat eine klare Scheidung des Bewusstseins von Erkennen vorgenommen und in seiner ganzen Philosophie durchgeführt. In seiner „Religionsphilosophie" unterscheidet Teichmüller vier Stufen des Gottesbewusstseins: Erstens die projectivische Religion, in welcher der Mensch seinen Gott von sich abtrennt und ausser sich setzt. Durch die erwachende Kritik werden die äusseren Götter beseitigt, und es entsteht der Atheismus, welcher aber nur den Uebergang bildet zum zweiten Typus, welcher in der Ueberführung des projectivischen Objectes in das Subject besteht: Pantheismus. Demselben geht aber schliesslich die Wahrheit des Ich verloren. Auf der vierten Stufe wird auch das Ich als selbständiges Sein erfasst. Das „ist die einfache Philosophie der Menschheit von Anbeginn!" Die erste Form des Gottesbewusstseins war die naive, die zweite die einseitig subjective; über beiden erhob sich das Christenthum, „welches das ganze menschliche Bewusstsein umfasste und dadurch die Begriffe von Wesen, Sein, Zeit und Ewigkeit, Erkennen, Object und Subject, in einer neuen und wahren Gestalt ausprägte, wodurch die Stellung des Menschen als selbständige Persönlichkeit Gott gegenüber ohne projectivischen Schein und ohne pantheistische Verflüchtigung verständlich wurde!"[1]) — **J. Golling, L. Campbell über Platons Sprachgebrauch im Sophistes und Politicus. S. 107.** Eine durch die neuere statistische Stylometrie angeregte Uebersetzung einer früheren Arbeit von dem Plato-Herausgeber Campbell.

2. Heft. R. Falckenberg, Aus Hermann Lotze's Briefen an Theodor und Clara Fechner. S. 177. Die Briefe sind meist aus Göttingen an die Familie Fechner, entweder an Theodor oder an Clara oder an beide zugleich geschrieben. Aus Kuntze's, des Neffen Fechner's, Lebensbeschreibung ersieht man, in welch' intimem Verhältnisse Lotze zu diesen stand. Dasselbe wird durch diese Briefe, welche die noch lebende Gattin Fechner's Clara geb. Volkmann, dem Herausgeber zur Verfügung stellte, vollauf bestätigt. Was aber denselben insbesondere zur Publication bestimmte, war ein Brief, in welchem Lotze seiner hohen Verehrung für seinen verstorbenen Lehrer Weisse Ausdruck gibt. — **O. Stock, Psychologische u. erkenntnisstheoretische Begründung der Ethik. S. 190.** Obgleich die theoretische Philosophie der Gegenwart im grossen und ganzen immer noch von Kant beherrscht wird, hat man ihn in der Ethik verlassen, und an Stelle seiner logisch-erkenntnisstheoretischen Begründung derselben die psychologische gesetzt. Indes ist gerade die Ethik maasgebend für die ganze Philosophie Kant's, und wenn er letztere auch etwas formalistisch behandelt, so erscheint doch „eine genauere Prüfung

[1]) Religionsphilosophie 1886. S. 101—106.

der Grundlagen der Kant'schen Ethik, die nun wohl gar als Dogmatismus gebrandmarkt wird, nicht von vornherein überflüssig, und die Frage, ob die Ethik psychologisch oder erkenntnisstheoretisch zu begründen sei, ist einer gründlichen Revision zu unterziehen." — **L. Busse, Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur der Jahre 1893/94. S. 205.** Es kommen zur Besprechung die von Armstrong in's Englische übersetzte „Geschichte der neueren Philosophie" von Falckenberg, Fullerton's engl. Bearbeitung von Spinoza's Ethik, die Arbeiten Wallace's über Hegel, R. Flint's Historical Philosophie in France and French Belgique and Switzerland, G. T. Lodd's psychologische Schriften und Ormond's metaphysische auf Hegel sich stützende Schrift: Basal Concepts in Philosophy. — **K. Vorländer, Sören Kierkegaard und sein „Angriff auf die Christenheit:" S. 213.** Der Vf. gibt die leidenschaftliche, bisweilen in Caricatur ausartende Schreibweise K.'s zu, glaubt aber, dass seine erbaulichen Predigten der Beachtung verdienen und sein Angriff auf die Christenheit insofern Berechtigung habe, als die moderne Kirche sich vom Urchristenthum weit entfernt hat. Zugrunde gelegt ist eine von A. Dorner und Chr. Schrempf veranstaltete Uebersetzung des dänischen „Angriffs", sowie H. Höffding's: „S. Kierkegaard als Philosoph" (2. Bd. von Fromann's Klassiker der Philosophie). — **A. Döring, Ein Wort pro domo inbezug auf H. Diel's „Parmenides' Lehrgedicht:" S. 222.** Döring hatte gemeint, es liesse sich recht wohl auf Grund der Doxographen ein Bild vom Weltsystem des Parmenides gewinnen, wenn nur in der grundlegenden Stelle bei Stobaeus einige Worte als Interpellation gestrichen würden. Dagegen richtet sich Diel's „Parmenides' Lehrgedicht:" Döring sucht seine Einwände zu entkräften. — **L. Campbell, Ueber die Stelle des Sophistes, Politicus und Philebus in der Reihenfolge der platonischen Dialoge und über einige Charakteristica der letzten platonischen Dialoge. S. 232.** Folgende Stellung sucht C. nachzuweisen: Sophistes, Politicus, Philebus, Timäus, Kritias und Gesetze. Diese sechs sind als die spätesten Dialoge zu einer Gruppe zu vereinigen. Dies ergibt sich aus dem Wandel des Stils wie des Glaubens Plato's in seinen späteren Jahren. — **Fr. Nagel, Ueber den Begriff der Ursache bei Spinoza und Schopenhauer's Kritik desselben. S. 252.** Schopenhauer wirft Spinoza vor, dass sein ganzes System auf einer Verwechslung des Erkenntnissgrundes mit der Ursache beruhe. Vf. meint, ein so grossartiges System könne nicht auf einer so plumpen Verwechslung beruhen, und weist die Beweisführung von Sch. zurück.

112. Bd. 1. Heft. J. Volkelt, Die tragische Entladung der Affecte. S. 1. Die aristotelische Katharsis, als Entladung oder Reinigung der Affecte gefasst, bezeichnet blos die pathologische Wirkung der Tragödie, nicht die ästhetisch-künstlerische. Volkelt findet in der Tragödie insofern eine Entladung des Gemüthes als erstens das im Unglück erstarrte

und durch Anhäufung niedergedrückte Seelenleben aus seinem Drucke befreit und wieder in Fluss gebracht wird. Nach Zeller u. A. bedeutet indes die κάθαρσις die Erhebung der Affecte zu Reinheit, Gesundheit, Maas, zu geordneter und weiter Menschlichkeit, womit das ästhetische Gebiet betreten wird. Nach V. gibt uns jedes Kunstwerk „etwas Menschlichbedeutungsvolles zu fühlen, eine concentrirte, vielsagende, weithin charakterisirende Menschlichkeit." Das Tragische thut dies in erhöhtem Maase. — **S. Mekler, L. Campbell über die Stelle des Parmenides in der chronologischen Reihe der platonischen Dialoge. S. 17.** Aus stylometrischen Gründen zählt der Parmenides zu derselben Periode wie der »Phaedrus«, der »Staat« und der »Theaetet«. Der »Phaedrus« ist der früheste, dann kommt das skeptische Paar: »Parmenides« und »Theaetet«. Ersterer scheint ein erster Versuch auf dem neuen Gebiete der Abstraction, letzterer als ein reiferes Product und also später anzusetzen. — **W. Lutoslawski, Stylometrisches. S. 34.** Vertheidigung der Stylometrie gegen Zeller. „Ein einzelnes Stylem oder selbst einige Styleme berechtigen nie zu chronologischen Schlüssen. Der Styl eines Autors beruht in jeder Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit auf sehr vielen Stylemen, wovon in jedem Werke nur ein Theil zur Verwendung kommt. Werke, die mehr Styleme mit einander gemein haben, sind nur dann zeitlich wahrscheinlich einander näher gestellt, wenn die Gesammtzahl der untersuchten Styleme hinreichend ist, um die Styleigenthümlichkeit zu bestimmen." — **W. Schmidt, Fr. Baco's Theorie der Induction. S. 42.** — **Fr. Sommerlad, Aus dem Leben Philipp Mainländers. S. 74.** Mittheilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen.

3] **Archiv für systematische Philosophie.** Von P. Natorp. Berlin, G. Reimer. 1897.

3. Bd., 4. Heft. P. Natorp, Grundlinie einer Theorie der Willensbildung. S. 417. Fünftes (Schluss-)Stück. § 19. Form der willensbildenden Thätigkeit. Uebung und Lehre. §. 20. Autorität und ihre Hilfsmittel. § 21. Sittliche Lehre. § 22. Materie der praktischen Uebung und Lehre. Erste Stufe: Hauserziehung. § 23. Zweite Stufe: Schulerziehung. § 24. Dritte Stufe: Freie Selbsterziehung. „So beweist sich hier wie auf den beiden vorigen Stufen, ja hier am meisten und tiefsten, Gemeinschaft zugleich als Element der Erziehung und als das durch sie umgestaltete, immer neu zu gestaltende Werk, in welches zugleich die Errungenschaften der früheren Stufen sich einfügen und ihre Vollendung finden. Ein höheres Ziel der Willensbildung vermöchten wir nicht zu nennen, aber auch bei keinem minder hohen uns zu beruhigen." — **P. Natorp, Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnisstheorie aus den Jahren 1894 und 1895.** (Schluss.) **S. 457.** — **A. Baur, Uebersicht über die religionsphilosophische Litteratur aus den Jahren 1895 und 1896. S. 483.**

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, H. Beyer. 1898.

5. Jahrg., 1. Heft. O. Flügel, Idealismus und Materialismus der Geschichte. S. 1. Ethik des Evolutionismus. Individuales und sociales Geistesleben. Der Darwinismus in der Ethik, mit besonderer Bezugnahme auf Schäffle, „Bau und Leben des socialen Körpers" (I—IV, 1875—1878). Moralprincip des Darwinismus. Der sittliche Fortschritt durch Anpassung. Aristokratische und demokratische Folgerungen des Darwinismus. — **R. Tümpel, Ueber die Versuche, geistige Ermüdung durch mechanische Messungen zu untersuchen. S. 31.** Auf zweifachem Wege hat man die Ermüdung zu messen gesucht. Erstens durch Messung der äusserlichen Merkmale der geistigen Abmattung, zweitens durch die Messung der Abnahme der geistigen Leistungsfähigkeit. Ersteren hat Mosso, Keller, Griessbach eingeschlagen, letzteren Kraepelin, Höpfner u. A. Mosso's Ergograph misst die abnehmende Leistungsfähigkeit eines Fingers nach fortgesetztem Heben von Lasten. Dagegen ist aber zu bemerken: Wenn nach geistiger Arbeit die mechanische Kraftleistung des Fingers sich verändert zeigt, so ist das kein Maas für die geistige Ermüdung, nicht einmal für die des ganzen Körpers.

2. Heft. O. Flügel, Idealismus und Materialismus der Geschichte. S. 81. „Ist nur das Wohl des Ganzen dasjenige, was erstrebt werden soll, und was den Werth der Handlungen bestimmt, so hat nur das in's Grosse gehende und erfolgreiche Thun sittlichen Werth. Der Erfinder des Einpöckelns der Häringe, der so vielen Brod gegeben, oder der Erfinder des schmerzverhindernden Chloroform — sie mögen ihre Erfindungen in der eigennützigsten Absicht gemacht haben — sind um ihrer wohlthätigen Folgen willen die sittlichen Helden. Auch jedes Mittel ist recht, wenn der Erfolg vielen Nutzen bringt. Auf die Gesinnung kann gar keinen Werth gelegt werden." Die Ziele der Socialisten. — **R. Tümpel, Ueber die Versuche, geistige Ermüdung durch mechanische Messungen zu untersuchen. S. 108.** Griessbach[1]) hat sich der Methode der Zirkelspitzenmessung auf der Haut bedient, um die geistige Ermüdung zu bestimmen. Je empfindlicher eine Hautstelle, um so weniger brauchen zwei Zirkelspitzen von einander entfernt zu sein, um noch als zwei empfunden zu werden. Auf der Zungenspitze wird die kleinste Distanz von 1,1 mm noch unterschieden, am Oberarm und Oberschenkel

[1]) Energetik und Hygiene des Nervensystems in der Schule.

müssen sie 67,6 mm Spannweite haben. Griessbach fand nun, dass nach mehreren Schulstunden die „Empfindungskreise“ grösser werden, d. h. die Zirkelspitzendistanz, welche am Morgen noch erkannt, am Mittag nicht mehr unterschieden wird, woraus er dann schliesst, dass die geistige Ermüdung in demselben Maase gewachsen ist. Dagegen bemerkt der Vf., dass die geringere Empfindlichkeit nicht blos von der Ermüdung abhängt, sondern auch von anderen Ursachen, wie Mangel an Aufmerksamkeit und Interesse, Aufregung usw. Erst wenn durch psychologische Methoden, welche er für berechtigt hält, wirklich der Zusammenhang der geistigen Ermüdung mit der Grösse der Empfindungskreise dargethan ist, wären die Schlüsse Griessbach's zulässig.

3. Heft. O. Flügel, Idealismus und Materialismus in der Geschichte. S. 161. Wirthschaft und Idee. Der empirische Unterbau. Der ideologische Ueberbau. — **R. Tümpel, Ueber die Versuche, geistige Ermüdung durch mechanische Messungen zu untersuchen. S. 195.** L. Wagner hat in der Schrift „Unterricht und Ermüdung“ die Griessbach'sche Methode gleichfalls zur Anwendung gebracht. Aber dies wäre doch nur zulässig, wenn auch die Hautempfindlichkeit der Kinder ausserhalb des Unterrichts untersucht worden wäre. Im Allgemeinen kann man ja den dieser Methode zu grunde liegenden Gedanken acceptiren, dass Unterricht ermüdet, aber dass dies sich an der Hautempfindlichkeit genau wiederspiegelt, ist nicht erwiesen. Wagner's Messungen ergaben sogar in 26% der Fälle keine Ermüdung durch den Unterricht, sondern theilweise sogar Erholung. Wird blos eine Unterrichtsstunde zugrunde gelegt, so tritt sogar bei 52% keine Ermüdung, sondern eher Erholung d. h. grössere Hautempfindlichkeit ein. Wagner sucht diese abnormen Erscheinungen durch drei Ursachen zu erklären: Nervosität, Indisposition, zu frühes Aufstehen der Kinder; aber manchmal wirken diese Ursachen, manchmal nicht: Es müsste also, wenn sie eine zutreffende Erklärung bieten sollten, gezeigt werden, warum sie manchmal nicht wirken. „Man sieht, die ganzen Wagner'schen Messungen stellen im grunde genommen ein regelloses Schwanken des Hautempfindungsvermögens fest. . . . Sie zeigen, dass bis auf weiteres die ganze Methode in keiner Weise zum Nachweis oder gar zum Messen der Ermüdung geeignet ist.“

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Jahrg. 1898. Freiburg, Herder.

2. Heft. Die französische Volksschule und die Laienmoral. S. 224. Im Jahre 1882 wurde in Frankreich durch das neue Schulgesetz die Religion aus der Schule völlig ausgeschieden. Welches sind nun die Folgen der Laienmoral? Der französische Statistiker Tarde berichtet darüber in der »Revue pédagogique« vom 15. März 1897: „Bis 1894 hat sich die Zahl der angeklagten Minderjährigen von 16—21 Jahren

auf 28701 bei den jungen Männern (gegen 20480 im Jahre 1880), auf 3616 bei den Mädchen (gegen 2839 im Jahre 1880) gehoben; Vagabundiren und Diebstahl sind die Hauptursachen dieser Steigerung. . . . Von 1856 bis 1860 war die Zahl der wegen Mord angeklagten 16—21jährigen jungen Leute durchschnittlich 20. In der Zeit von 1876—1880 hebt sich diese Ziffer auf 30, in der Periode 1890—1894 hat sie sich auf 39, also fast auf das Doppelte vermehrt. . . . Berücksichtigt man das Wachsthum der Bevölkerung seit 35 Jahren, so scheint die Anzahl der erwachsenen Mörder eher sich gemindert als gemehrt zu haben, während für die minderjährigen die Ziffer sich verdoppelte. . .“ Ein abschreckendes Bild bieten die Selbstmorde. Für die Zeit von 1836—1880 betrug der Fortschritt des Selbstmordes für alle Klassen im allgemeinen 243 %, für die Minderjährigen von 16—21 Jahren nur 200 %. In dem weit kürzeren Zeitraume 1881—1894 bei den Erwachsenen um 153 %. bei den Minderjährigen aber um 176 %. Tarde, obgleich für die neue Schule eingenommen, muss doch gestehen, dass die wachsende Irreligiosität schuld wie an der Frequenz der Selbstmorde, so an der Entvölkerung und Minderung der Geburten ist. „An erster Stelle ist zu nennen der Fortschritt der allgemeinen Irreligiosität durch die Verbreitung von Lehren, durch welche man die herkömmlichen Grundsätze der Sittlichkeit und Familie zerstörte, bevor man sie ersetzen konnte. Aus dieser rein negativen und kritischen Arbeit der Entchristlichung stammen zugleich die Entsittlichung und die Entvölkerung, wie dies der statistische Vergleich der französischen Departements unter diesem dreifachen Gesichtspunkte ausweist.“ [1]) . . . — Aehnlich wie Tarde äussert sich ein anderer nicht parteiischer Gewährsmann, Alfred Fouillé, in der »Revue des deux Mondes« 1897, 417—449: „Heute übertrifft die Verbrecherzahl bei der Jugend die der Erwachsenen fast um's Doppelte; und trotzdem zählen die Minderjährigen nicht ganz 7 Millionen, während die Erwachsenen an 20 Millionen übersteigen. . . Nach Guillot nimmt man in den Handlungen der jugendlichen Angeklagten »ein Uebermaas von Wildheit, eine gesuchte Lüsternheit, ein Prahlen mit dem Laster wahr, das sich in demselben Grade bei vorgerückten Altersstufen nicht mehr findet«.“ Auch Fouillé sucht die Schule in Schutz zu nehmen, indes findet er nebst der Ueberbürdung mit allem Möglichen usw. einen Hauptgrund in dem verfehlten Kampfe gegen den Clericalismus. „Weder Philosophie noch Protestantismus habe (den erhofften) Vortheil aus der Zerstörung des Glaubens gezogen. Der Skepticismus auf sittlichem Gebiete war bei Kindern und jungen Leuten das gewöhnliche Ergebniss der religiösen Zweifelsucht.“ — Sehr interessant ist eine andere statistische, von Fouillé angeführte, Thatsache: „Eine Thatsache, welche alle

[1]) Vgl. »Revue sociale cathol.« 1. Oct. 1897.

Statistiker in Verwunderung gesetzt hat, ist diese, dass die Verbrechen in der Frauenwelt, welche für gewöhnlich an Zahl nur $^1/_{10}$-$^1/_3$ der Verbrechen bei den Männern sind, mit letzterer gleichstehen in den Departements der Bretagne, wo der Mann fast gerade so religiös ist als die Frau und auch unter den Männern die Verbrechen sehr selten sind. Umgekehrt steigt die Verbrecherzahl der Frauen ebenso hoch als die des anderen Geschlechtes, wo die Frau ebenso irreligiös ist als der Mann!"

3] **Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.** Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1898.

12. Bd., 4. Heft. M. Glossner, Ein kritischer Anhänger Hegel's in England. S. 383. Gemeint ist J. Mc Taggadt, dessen Schrift: „Studies in the Hegelian dialectic" (1896) besprochen wird. Auch die Dialektik Hegel's, welche Taggadt zu retten sucht, ist nicht haltbar. — **J. Gredt O. S. B., Das Erkennen. S. 408.** Der Vf. glaubt gegen die gewöhnliche Annahme eine eigentliche Definition vom Erkennen nach dem hl. Thomas geben zu können. Das Erkennen ist eine „Thätigkeit, durch welche das Vermögen der Erkenntnissgegenstand selbst wird!" In ihr nimmt das Erkenntnissvermögen die zu erkennende Form auf und besitzt sie „formell als andere, nicht nach Art der Potenz, die einen Act, sondern nach Art eines Actes, der einen Act aufnimmt, sodass nicht ein Drittes entsteht, sondern das Erkennende das Erkannte selbst wird!" Demnach ist „das Erkennen die metaphysische Thätigkeit, durch die eine Form als solche eine Form besitzt!" Unter metaphysischer Thätigkeit im Gegensatz zur physischen versteht Vf. eine solche, welche keine reale Veränderung und keinen realen Hervorgang eines von der Thätigkeit real unterschiedenen, durch sie hervorgebrachten Productes einschliesst. — **G. Feldner, Der Urstoff oder die erste Materie. S. 421.** § 3. Die Realität des Urstoffs im Sinne des Aristoteles. § 4. Die Brauchbarkeit des Urstoffes im Sinne des Aristoteles. 1. Die Schöpfung. 2. Das substantielle Werden. 3. Der neue Naturkörper. § 5. Die nothwendige Kenntniss der Naturforschung, um den Urstoff anzunehmen. — Die Ausführungen richten sich gegen Hertling. — **Gr. v. Holtum, Philosophisch-theologische Aphorismen. S. 452.** *Obiectum formale* und *naturale*, die *termini genus* und *species* auf die Engel angewandt. Definition der Philosophie, Kriterium der Gewissheit. **M. Glossner, Phantasterei oder Schwindel? S. 465.** Replik gegen A. Bullinger. — **Jos. a Leonissa O. M. Cap., Areopagitica. S. 483.** Es wird gegen Stiglmayr die Echtheit der dionysischen Schriften in vollem Umfange behauptet und vertheidigt.

4] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1898.

24. Bd., 3. Heft. B. Tümler, Die Schutzfarbe bei den wirbellosen Thieren. S. 172. „Bei unserem Rundgange durch Haiden und Wüsten, durch grünende Wiesen und Fluren, durch schattige Wälder und vorüber an einsamen Felswänden, bei Musterung von Baumstämmen und Baumrinden, von braunen Pfosten und Flechten, grauen Planken: überall tritt uns ein und dasselbe Gesetz der Schutzfärbung in vielfacher Variation entgegen. Ueberall bewährt sich nach Beobachtung und Erfahrung dieses Gesetz der Schutzfarbe: »Der gleichfarbige Ort ruft und schützt das gleichfarbige Thier.« Das kann doch nichts Zufälliges sein! Das kann nur das Werk eines klug berechnenden Geistes, eines in Freiheit, Zweckmässigkeit und Schönheit schaffenden Schöpfers — das kann nur eine That Gottes sein!"

6. Heft. B. Tümler, Die Trutzfarben in der Thierwelt. S. 351. Besonders in der Insectenwelt finden sich die Warnungsfarben (*warning colours*) zum Schutze der hilflosen Wesen. Während die nackten Raupen gierig von Vögeln, Eidechsen usw. gefressen werden, verschmähen dieselben unbedingt bunt- und trutzfarbige Raupen. Besonders wirksam schützen Haare mit abbrechbaren Spitzen, Ameisensäure. „Die Schmetterlinge, deren Raupen schon durch Haarpelz, Haarbüschel, Dornen, Stacheln usw. geschützt waren, werden durch üble Säfte, Gerüche und andere Schutzmittel beschützt; ebenso die Puppen. Das verlangt die Idee des Schutzes, welche consequent alle Zustände der Entwicklung und Insectenverwandlung umfassen muss und in Wirklichkeit in der originellsten Weise ganz und gar umfasst, sodass uns nirgends ein Schutzmittel als ein zufälliges, sondern überall als ein organisch zweckmässiges erscheint!"

Miscellen und Nachrichten.

Ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Psychologie anwendbar? Richet fand, dass er, wenn er eine Versuchsperson Karten errathen liess, die Zahl der günstigen Fälle dann grösser war, wenn eine andere Person zugegen war, welcher die Karten bekannt waren. Er schloss daraus, es müsse eine Gedankenüberstrahlung von dieser letzteren Person auf die befragte stattgefunden haben. Noch weniger glaubte er, einen reinen Zufall annehmen zu können, wenn in Gegenwart eines spiritistischen Mediums weit mehr vom Experimentator gedachte Namen, Wörter, Buchstaben errathen werden, als nach den Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung zu erwarten stand. W. Preyer wies darauf hin, dass der Ueberschuss der günstigen Fälle recht wohl auf Rechnung günstiger Zufälle gesetzt werden könne; aber die befriedigendste Lösung jener Erscheinungen geben die dänischen Forscher Hansen und Lehmann, welche experimentell nachweisen, dass das leise Flüstern der gedachten Worte von seiten des Experimentators das Errathen in hohem Grade begünstige und sogar ein regelmässiges Eintreffen ermögliche. Unwillkürlich flüstert der Experimentator, wenn er sich ein zu errathendes Wort vorstellt, dasselbe sogar durch die Nase, wenn der Mund geschlossen ist. Deutlich konnten sie es selbst vernehmen, wenn sie Hohlspiegel anwandten, welche das leise Geräusch verstärkten; wenn dagegen absichtlich das Flüstern unterdrückt wird, hört das Errathen auf. Sigdwick will freilich selbst in einem anderen Zimmer das ungewöhnlich häufige Errathen beobachtet haben, indes zeigten jene Forscher, dass bei offenen Thüren auch in diesem Falle die Flüsterwirkungen sich bemerklich machen.

Aber immerhin kann nicht geleugnet werden, dass der Zufall hier eine grosse Rolle spielen kann. Es kann ja recht wohl vorkommen, dass für ein Ereigniss oder für eine Reihe von Ereignissen eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit berechnet und durch Zufall doch ein ganz unerwartetes Eintreten beobachtet wird. Dass jemand z. B. zweimal hintereinander in der Lotterie gewinnt, dafür mag die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{10^6} \cdot \frac{1}{10^6}$ sei $= \frac{1}{10^{12}}$. Das bedeutet: erst mit zwei Billionen Einsätzen

muss er zweimal hintereinander gewinnen: und trotzdem kommt es wohl schon die zwei erste Mal vor. Was heisst dann auch: jemand hat Glück oder Unglück im Hazardspiel? Nichts anderes als er gewinnt häufiger oder weniger als er nach den Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung zu erwarten hätte. Freilich in sehr zahlreichen Versuchen gleicht sich schliesslich doch das Plus und Minus aus, und tritt das Resultat zu tage, welches die Rechnung verlangt. Dass aber in den von Richet und Sigdwick angeführten Versuchen die nöthige Zahl von Experimenten, welche den günstigen Zufall ausschliessen, angestellt worden sei, wird nicht gesagt, und ist jedenfalls nicht zu erwarten, da diese Zahl, wie man schon aus obigem Lotteriebeispiel sieht, eine ganz ungeheuer grosse sein muss.

Bei psychischen Ereignissen ist aber noch ein anderer Umstand zu berücksichtigen: hier ist der blose Zufall selten wirksam; ganz geheime, unbekannte, unberechenbare Motive können ein günstiges Eintreffen herbeiführen. W. Henry führt einige bemerkenswerthe Beispiele dieser Art an.[1])

Ein Taschenspieler erzählte im Laboratorium der Sorbonne, dass eines seiner Kunststücke darin bestehe, die Zuschauer eine Zahl unter 10 nennen zu lassen, die er dann meistens vorausgesagt, sie rathen nämlich meistens 7. Binet stellte nun selbst Versuche an und fand, dass in der That mehr als in der Hälfte der Fälle die Zahl 7 genannt wurde. Die Anderen wählten 3, 5 und 8. Und doch hätten nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung alle Zahlen von 1—9 gleich vielmal genannt werden müssen. Manche Zahlen haben eben im Geiste eine Bevorzugung vor der anderen.

Die englische „Gesellschaft für psychische Forschung“ hat durch weitgehendes Ausgeben von Fragebogen ermittelt, dass in 43 Fällen jedes Mal das hallucinatorische Erscheinen eines Menschen einmal wirklich mit dessen Tode zusammentrifft, während nach der Berechnung auf Grund der statistischen Sterblichkeitsziffer erst auf 19000 Fälle ein Fall des Gesehenwerdens beim Tode kommen dürfte. Daraus schliesst man, dass die Erscheinung des Sterbenden mit dem Tode in ursächlichem Zusammenhange stehen müsse. Aber mit Unrecht, da nicht alle von der Rechnung als möglich angenommenen Fälle gleich möglich sind. Denn meistens weiss man von der Krankheit der Person, und darum tritt die Hallucination leichter ein, meistens, ja immer, handelt es sich um Verwandte oder doch um nahestehende Personen, an die man mehr als an Andere denkt, von denen also leichter ein zur Hallucination geneigter Mensch eine Erscheinung haben kann. Bei allen derartigen Vorkommnissen ist auch zu bemerken, dass die vielen Fälle des Nichteintreffens nicht

[1]) »Le calcul des probabilités en psychologie.« »Année psychol.« 1896. II. p. 466 ff.

beachtet, vergessen werden, und nur das auffallende Zusammentreffen im Gedächtnisse haften bleibt. Wenn Träume hie und da einmal eintreffen, so wird dies bemerkt und gemerkt, die zahllosen Fälle aber, wo sie nicht eintreffen, gehen unbeachtet an uns vorüber. So erklärt sich auch das Sprichwort: „Wenn man von einem Hasen spricht, ist er in der nächsten Hecke!"

Edm. Parisch hat vier schwere Bedenken gegen die aus der Internationalen Statistik entnommenen zu zahlreichen Coincidenzen geltend gemacht. 1⁰ Es kommt häufig vor, dass man bei dem ersten Wahrnehmen eines Ereignisses, beim Hören usw. glaubt, es schon einmal erlebt zu haben (Paramnesie, retroactive Hallucination). 2⁰ Die Uebereinstimmung zwischen Todesfall und Erscheinung wird vielfach erst durch eine Erinnerungsadaption geschaffen, während sie an sich sehr gering war. 3⁰ leugnet er durchaus wahre Wachhallucinationen. Die Erscheinungen der Sterbenden sind meist gewöhnliche Träume, die nur darum auffallen und behalten werden, weil sie mit einem Todesfalle coincidiren. 4⁰ Der Inhalt der betreffenden Hallucination kann aus früheren Elementen des eigenen Seelenlebens nachgewiesen werden; darum „ist es nicht erlaubt, die Hallucination als das Endglied einer anderen heterogenen »Kette« von Ursachen zuzuschreiben, besonders, so lange dieser zweite Causalzusammenhang nur ein hypothetischer (nämlich durch Telepathie) ist!"[1])

Sehr lehrreich ist folgender Versuch. Von zwei Personen A und B sollen immer die Zahlen 1 und 2 aufgeschrieben werden, sodass A diejenige schreibt, von der sie denkt, dass sie B schreiben werde, während B so schreibt, dass A gefehlt haben muss. Nach Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche annimmt, dass 1 und 2 „gleich möglich" sind, müssten in 4000 Versuchsfällen 2000 A und B in ihren Zahlen übereinstimmen. In Wirklichkeit wurden aber mehr günstige Fälle, nämlich 2181 Coincidenzen beobachtet. Das kann gewiss nicht auffallen: einmal kann es reiner günstiger Zufall sein, der erst bei weit mehr Versuchen ausgeschlossen erachtet werden könnte. Sodann können allerdings psychische Einflüsse, vielleicht ganz momentane Einfälle, die Bevorzugung der einen Zahl vor der anderen veranlasst haben.

Es ist also zum mindesten eine gewagte Sache, auf psychische Thatsachen, namentlich freie Handlungen, Wahrscheinlichkeitsrechnung anzuwenden. Wenn dagegen die Statistik die Zahl der Verbrechen oder anderer menschlichen Handlungen, wie Eheschliessungen, Ehescheidungen, Berufswahlen im voraus für eine bestimmte Zeit berechnet, so stützt sie sich dabei nicht auf rein mathematische Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, sondern auf Gesetze, welche durch längere Beobachtungen inductiv abgeleitet, nach dem Gesetze der grossen Zahlen festgestellt worden sind.

---

[1]) Zur Kritik des telepathischen Beweismaterials. Leipzig 1897.

Für den einzelnen Fall lässt sich freilich aus diesen allgemeinen Zahlenangaben gleichfalls nichts mit Sicherheit bestimmen.

Die verschiedenen Qualitäten des Gefühlssinnes. M. v. Frey nimmt, auf seine Experimente gestützt, drei verschiedene Qualitäten des Gefühlssinnes an: Druck-, Schmerz- und Temperaturempfindungen und schreibt sie drei unterschiedenen Nervenendungen der Haut zu. Manche Hautbezirke empfinden blos Schmerz (Hornhaut des Auges und die Zähne), andere Schmerz und Temperatur (Randtheil der Hornhaut, Bindehaut), andere nur Druck und Temperatur (Mundhöhle); die drei Arten von Gefühlen finden sich an allen übrigen Theilen der Körperoberfläche. Manche Punkte sind besonders gegen Kälte empfindlich, sodass selbst heisse Reize intensives Kältegefühl hervorrufen (*glans*). Kiesow u. A. fügen den drei Qualitäten noch ein Berührungsgefühl hinzu, während W. A. Nagel die besonderen Schmerzpunkte (Nerven) nicht für bewiesen hält.[1]) M. Frey hat zunächst über die Druck- und Schmerzempfindungen eingehende Untersuchungen angestellt.

Zur Druckempfindung ist eine bestimmte Belastung erforderlich. Uebersteigt dieselbe den Schwellenwerth nur wenig, so wird sie nur im Momente des Aufsetzens wahrgenommen; ist der Schwellenwerth überschritten, so gesellt sich zur ersten Berührungsempfindung eine entsprechende Druckempfindung, welche Dauer und Ende des Reizes wahrnimmt. Manchmal überdauert die Empfindung den Reiz wohl wegen einer bleibenden Deformation der Haut. Für den Schwellenwerth ist übrigens nicht blos die Grösse der Belastung, sondern auch die Schnelligkeit ihres Einsetzens, sowie die Grösse der Reizfläche bestimmend. Mit feinen Reizhaaren findet man, dass die Druckempfindung an bestimmte Druckpunkte geknüpft ist. Dieselben sind an verschiedenen Stellen verschieden dicht gesät und verschieden tief gelegen; die Druckpunkte selbst scheinen alle gleich empfindlich zu sein. An den behaarten Stellen folgen sie den Haarbälgen.

Auch Schmerzpunkte gibt es; doch fallen sie anatomisch mit den Druckpunkten nicht zusammen. Bei sorgfältigem Abtasten mittelst Reizhaaren können Schmerzempfindungen ohne alle Druckempfindungen ausgelöst werden. Eine Summation von Druckempfindungen zu einer Schmerzempfindung, wie sie Goldscheider annimmt, gibt es nicht. Merkwürdig ist die ziemlich lange Latenz der Schmerzempfindung. Es kann der Schmerz erst einige Secunden nach der Reizung eintreten; diese „Verspätung der Schmerzempfindung“ ist bei einigen Krankheiten besonders auffällig. Auch Goldscheider hatte schon gefunden: „Drückt man den Kopf einer Stecknadel für einen Augenblick in die Haut, so

[1]) »Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. S.« (1896) 1. u. 2. Heft. S. 129 ff.

folgt sehr häufig der dem Reiz zeitlich entsprechenden Druckempfindung nach einem kurzen empfindungslosen Intervall eine zweite, diesmal schmerzhafte Empfindung, welche bald wieder erlischt."

Die Schmerzpunkte (100 auf etwa 1 cm) sind weit zahlreicher als die Druckpunkte, auch enden ihre Fasern, wie es scheint, näher der Oberfläche. Dagegen liegt der Schwellenwerth der Schmerzpunkte *ca.* 1000 Mal höher als der der Druckpunkte; indes ist er bei kleinen Reizflächen viel tiefer. So kommt es, dass bei Berührung mit eckigen, scharfkantigen Gegenständen der Schmerz sich unmittelbar an das Druckgefühl anschliesst, während bei Berührung grosser glatter Flächen die Schmerzempfindung hinter der des Druckes zurückbleibt. Als Sitz der Druckempfindung sieht Frey die die Talgdrüsenmündung umspinnenden Nervenkränze an; auf der unbehaarten Haut die Meissner'schen Körperchen, deren Zahl einigermaassen mit der der Druckpunkte stimmt. Die Organe der oberflächlichen Schmerzempfindung sind ihm die intraepithelialen freien Nervenendigungen; die Cornea nämlich, welche blos Schmerzempfindungen auslöst, besitzt auch nur epitheliale Nervenendigungen. Daher erklärt sich auch die hohe Reizschwelle des Schmerzes; die Epidermis setzt nämlich einer Deformation mehr Widerstand entgegen als die Cutis. Sowohl Druck- als Schmerzsinn hält der Vf. für chemische Sinne; er glaubt, der mechanische Reiz bewirke in den gereizten Tastkörperchen, sowie in den die Nervenendigungen umgebenden Zellen oder deren Secrete eine chemische Veränderung, z. B. eine Concentrationsänderung, welche die Nerven reize.[1])

C. Wernike beobachtete infolge von Rindenläsion in zwei Fällen „Tastlähmung", d. h. Verlust der Fähigkeit, Gegenstände durch Tasten wiederzuerkennen. Die Verletzung betraf das sogen. mittlere Drittel der Centralwindungen des Grosshirns, besonders der hinteren. Damit wäre neben der Brocca'schen Windung für die Bewegungsvorstellung der Sprache und der linken ersten Schläfenwindung für die Klangbilder der Worte ein drittes Vorstellungscentrum festgestellt in der Hirnrinde.[2])

Ueber angebliche Organismen in präkambrischen Schichten hatte der französische Forscher L. Cayeux berichtet. Er wollte in quarzitischen Schichten der Bretagne zahlreiche Skelettreste von Radiolarien, Spongien und auch einige Foraminiferen gefunden haben, während man bislang die unteren kambrischen Schichten für die ältesten organismenführenden gehalten. Prof. H. Rauff hat sich nun einen Dünnschliff von einem feinkörnigen Quarzit von echt metamorphisch-krystallinischem

[1]) Untersuchungen über die Sinnesfunctionen der menschlichen Haut. Erste Abhandlung: Druckempfindung und Schmerz. In: »Abhandlungen der mathem.-physik. Classe der Königl. Sächs. Ges. d. Wissensch.« (1896) 23. Bd. Nr. 3. S. 169 bis 266. — [2]) »Arbeiten aus der psychiatrischen Klinik in Breslau.« 1895. 2. Heft.

Gefüge, welcher die Spongien-Nadeln enthalten soll, verschafft und genauer untersucht. Er fand darin Partikeln, welche als eine Pseudomorphose von Brauneisenerz wahrscheinlich nach Schwefelkies zu betrachten sind. Die Umrisse derselben sind unregelmässig eckig, zum theil zackig, die Farben gelb- bis schwarzbraun: ein schwammiges, mulmiges Material. Wenn auch bestimmte Krystallformen nicht zu erkennen sind, so gleichen die Umrisse doch völlig denjenigen, welche man in Dünnschliffen an eingewachsenen Schwefelkiesaggregaten beobachtet. Dasselbe Material, das jetzt die pseudomorphen Schwefelkieskörnchen bildet, erfüllt nun auch die spiculähnlichen Gebilde, welche Cayeux für Skelettreste von Spongien angesehen hat. Indem nun Rauff die einzelnen Formen der angeblichen Organismenreste eingehend behandelt, macht er es sehr wahrscheinlich, dass es sich in allen Fällen um rein mineralische Bildungen handelt. „Mikroskopische Wachsthumsformen (oder Pseudomorphosen solcher) von Erzen sind es, höchst wahrscheinlich von Pyrit, die sich hier wieder einmal, wie schon verschiedentlich in der Paläontologie, als arge Schelme erwiesen haben. Diese Annahme erklärt es auch, dass wir gleichsam im kleinsten Raum all die verschiedenartigen Gestalten, die stab-, keulen- und hakenförmigen, die gegabelten, kreuzstrahligen, unregelmässig wurzeligen, die gestreckten wie gedrungenen antreffen. Sie erklärt nicht minder die bei den verschiedensten Formen gleichmässig zum Ausdruck kommende Neigung zu knotiger Verdickung, schraubenförmiger Drehung, wurmförmiger Krümmung und wechselndem Querschnitt. Das sind bekannte Wachsthumserscheinungen des in beschränktem Raume wachsenden Schwefelkies." Auch inbezug auf die Radiolarien jener Schichten, welche Rauff nicht aus eigener Anschauung kannte, spricht er die Vermuthung aus, dass sie nur pseudomorphe Schwefelkieskörnchen darstellen.[1])

Eine neue „real-monistische" Weltanschauung. J. G. Vogt legt seiner Naturerklärung eine zusammenhängende dynamisch wirkende Kraftsubstanz zu grunde, deren Wesen das Verdichtungsstreben ist. Die Substanz selbst ist nicht weiter erklärbar, sie kommt für uns nur in ihrer Wirkungsweise in Betracht; durch diese macht sie sich unseren Sinnen offenbar. Sie ist einer elastischen Masse vergleichbar: das Verdichtungsbestreben erzeugt Dichtigkeitscentren, denen zugleich Spannungssphären gegenübertreten. Die Contraction als positive Grösse ruft immer einen Spannungszustand als negative Grösse hervor, womit die mathematische Behandlung aller Bewegungsvorgänge ermöglicht erscheint. Das Contractionsbestreben der Substanz hat dichtere Weltzonen herbeigeführt, zwischen denen Spannungssphären (Aether) in gradueller Abstufung sich erstrecken: der höchste Spannungszustand nimmt von den Verdichtungs-

[1]) Vgl. »Jahrb. der Naturwissenschaft.« von Wildermann. 1897. S. 225 f.

centren nach dem Raume hin immer mehr ab. Das wesentliche Verdichtungsstreben der Substanz geht auf einen höchsten Grad der Concentration, der relativ in dem Erstarren einzelner Weltkörper, wie des Mondes, schon erreicht ist, absolut aber in der Erkaltung ganzer Weltzonen erreicht wird. Indes werden auch die erstarrten Weltzonen durch eine erhöhte Spannung des Weltäthers, welche von der Contraction anderer Weltzonen herrührt, wieder aufgelöst. Der Aether sucht nach dem Princip des geringsten Widerstandes sich der ihm aufgenöthigten Spannung zu entledigen, und saugt deshalb die ihn umgebenden Körper als Sättigungsobjecte auf. Alle Naturprocesse vollziehen sich also zwischen Contraction und Spannung. Diese positiven und negativen Momente der Verdichtung pflanzen sich als Kraftpotentiale in der stetigen Substanz fort und wirken als die verschiedenen bekannten physikalischen Kräfte, deren Einheit und Unzerstörbarkeit damit erklärt ist. Speciell erklärt Vogt mit dieser Theorie das Entstehen der Atome, ihre unterschiedliche Werthigkeit, die Gravitation usw. Eine eigene Schrift hat er der Erklärung der dunkelsten Naturkräfte, der Elektricität und des Magnetismus, gewidmet.[1])

[1]) „Das Wesen der Elektricität und des Magnetismus." Leipzig 1891. Früher erschien: „Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung." Leipzig 1871.

Der psychophysische Parallelismus.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

Nimmt man den Ausdruck: „Psychophysischer Parallelismus“ in seinem unbestimmteren, weiteren Sinne, welchen die Worte für sich genommen ausdrücken, so ist er keine Hypothese, keine Theorie, sondern eine allgemein zugestandene Thatsache. Thatsache ist, dass in uns neben den geistigen Thätigkeiten leibliche, und neben den leiblichen geistige parallel laufen. Aber die moderne Psychologie nimmt den Ausdruck in einem weit engeren Sinne, in welchem er die zwei Grundprobleme der Psychologie: »Was ist die Seele?« und »Welches ist das Verhältniss der Seele zum Leibe?« in sich schliesst und zu lösen verspricht.

Diese in der Gegenwart sehr weit verbreitete Theorie ist nur eine neue Form des Materialismus; denn sie leugnet die Seele, und folglich ein reales Verhältniss derselben zum Leibe. Sie glaubt aber dem Materialismus dadurch entgehen zu können, dass sie geistige und leibliche Thätigkeiten einfach ohne Wechselwirkung parallel neben einander herlaufen lässt. Der Schluss von der geistigen oder seelischen Thätigkeit auf ein besonderes Subject derselben, auf eine Seelensubstanz, wird abgewiesen, und die Selbständigkeit der Seelenthätigkeit behauptet.

Im Gegensatz zum alten Materialismus gibt man zu, dass geistige Thätigkeiten mit den physiologischen Veränderungen und Zuständlichkeiten des Körpers nicht identificirt werden, auch nicht durch sie adäquat bewirkt werden können. Darum lässt man sie neben denselben einfach parallel herlaufen, wie auch mit einigen körperlichen Zuständen, namentlich des Gehirns, geistige Zustände verbunden sind: ein Einfluss der einen auf die andere ist ausgeschlossen. Letzterer wird sogar als unmöglich bezeichnet, und gerade diese Unmöglichkeit darzuthun ist das Hauptbestreben der Parallelisten. Aber der eigent-

liche Grund ihrer Leugnung eines solchen Einflusses und der Aufstellung eines rein äusseren Parallelismus liegt, wie gesagt, in der Leugnung der Seele.

I.

Wir werden somit dieser neuen Form der „Psychologie ohne Seele" alle Grundlage entziehen, wenn wir ihre Angriffe auf die Seelensubstanz und auf die Möglichkeit geistiger Causalität gegenüber dem Körper, sowie der körperlichen Einflüsse auf das Seelenleben widerlegen. Es lässt sich aber sodann auch positiv zeigen, dass der psychophysische Parallelismus den offenbaren Thatsachen widerspricht.

Im übrigen ist diese hochmoderne Theorie durchaus keine Entdeckung der Neuzeit. Spinoza hat das Nebeneinander von Denken und Ausdehnung sogar in der unendlichen Substanz behauptet. Wundt, ein Hauptvertreter des psychologischen Parallelismus, verwahrt sich zwar gegen Spinozismus, aber Paulsen u. A. berufen sich ausdrücklich auf den metaphysischen Parallelismus des Spinoza für ihren psychologischen. Leibniz lehrt gleichfalls einen solchen Parallelismus; nur ist seine prästabilirte Harmonie zwischen geistigen und leiblichen Processen nicht so widersinnig, wie die moderne Parallelität; denn jene hat in Gottes Anordnung und in der Beschaffenheit der einander zugeordneten Monaden ihren Grund. Malebranche's »Assistenz« ist nichts anderes als ein Parallelismus ohne gegenseitigen Einfluss; aber so willkürlich und grundlos wird die Uebereinstimmung zwischen Geist und Körper von ihm nicht angenommen: Gott ist es ja, der den Körper parallel mit dem Geiste und umgekehrt bewegt.

Alles freilich, was diese älteren so oft widerlegten Systeme an Ungereimtheiten und den Thatsachen Widersprechendes in sich bergen, findet sich auch am modernen Parallelismus wieder. Die Anzahl der Vertreter des Parallelismus ist so gross, dass wir sie nicht einzeln aufzuzählen brauchen: es ist die allgemein recipirte, oder sagen wir die jetzige Modetheorie; im Verlaufe unserer Untersuchung werden wir die hauptsächlichsten kennen lernen. Leichter könnte man die Gegner namentlich anführen. Unter diesen ragt J. Rehmke hervor, der freilich seinerseits eine Erklärung von dem „Zusammen" von Leib und Seele gibt, welche wenig befriedigt und schliesslich doch auf den Hintergedanken der Parallelisten, der Einigung des Geistigen und Körperlichen in einem Höheren, hinsteuert. Eine eigene längere

Schrift hat Fr. Erhardt[1]) gegen den Parallelismus veröffentlicht, auf die wir später näher eingehen werden.

Andere sind sich in der Sache so wenig klar, oder werden durch die Macht der Evidenz und der Thatsachen dahin geführt, dass sie den Parallelismus zu vertheidigen meinen, während sie im Grunde der psychischen Causalität das Wort reden. Andere halten den „Causalnexus" mit dem „Parallelismus" vereinbar.

R. Eisler will den Parallelismus von Fechner und Wundt zur Darstellung bringen, und doch nimmt er eine „Reaction" der Seele auf moleculare Einwirkung an.[2])

H. Metscher hat gleichfalls unserem Problem eine eigene Schrift gewidmet.[3]) Eine eingehende Besprechung dieser Schrift haben wir früher[4]) gegeben. Der Standpunkt des Vf. ist nicht recht klar. Er glaubt Parallelismus mit Causalnexus verbinden zu können.

O. Külpe behandelt die Frage in dem Aufsatze: „Ueber die Beziehungen zwischen körperlichen und seelischen Vorgängen"[5]), G. Heymans in: „Zur Parallelismusfrage!"[6])

II.

Am eingehendsten hat sich mit unserer Frage wohl Fr. Jodl[7]) in seiner umfangreichen Psychologie, in dem I. Abschnitte: „Leib und Seele", beschäftigt. Seine Ausführungen wollen wir uns also zunächst etwas näher ansehen. In einer Besprechung[8]) seines Werkes haben wir die Nichtigkeit seiner Einwände gegen das Seelenwesen und seines Verhältnisses zum Leibe dargethan.

Eine einwurfsfreie Erklärung dieses Verhältnisses, bezw. des Causalnexus bietet nur die aristotelisch-scholastische Auffassung, nach welcher Leib und Seele zu substantialer Einheit verbunden sind. Diese substantiale Einheit ergibt sich ganz evident aus der Beschaffenheit der Empfindung, welche nicht rein physisch ist, wie Metscher mit Recht betont, aber auch nicht rein psychisch, wie er behauptet, sondern sie ist im vollen Sinne psycho-physisch. Die Ausdehnung des körperlichen Schmerzes gehört innerlich mit zur Empfindung, ebenso aber auch das psychische

[1]) Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 1897. — [2]) Der psychophysische Parallelismus. Leipzig. Vgl. »Philos. Jahrb.« 7. Bd. (1894) S. 320 f. — [3]) Causalnexus zwischen Leib und Seele und die daraus resultirenden psychophysischen Phänomene. — [4]) »Philos. Jahrb.« 11. Bd. (1898) S. 89 f. — [5]) »Zeitschrift für Hypnotismus« 7. Bd. (1898) S. 97 ff. — [6]) »Zeitschrift für Psych. u. Phys d. S.« (1898) S. 62 ff. — [7]) Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart 1896. — [8]) »Philos. Jahrb.« 11. Bd. (1898) S. 84 f.

Schmerzgefühl. Es muss also ein Wesen, das zugleich empfinden kann und ausgedehnt, körperlich ist, Subject der Empfindung sein, d. h. Leib und Seele müssen zu einem substantial einen Wesen geeint sein. So wirkt nun nicht Geist auf Leib, oder Leib auf Seele — was allerdings beanstandet werden kann —, sondern ein beseeltes Organ oder eine verleiblichte Seele wird von dem körperlichen Reize getroffen. Die Seele bewegt nicht fremde Körper, sondern sich selbst in ihren Gliedern.

Aber gerade darin findet Jodl ein „Wunder", einen „Widerspruch in den Grundvoraussetzungen!"

„Denn wenn psychische Kraft in einem System materieller Kräfte etwas wirken soll, so kann dies nicht anders geschehen, als durch Beschleunigung oder Hemmung von Bewegung; wie aber ein psychisches Element (Gefühl, Vorstellung, Wille) als psychisches es anstellen soll, um auch nur eine einzige Molekel von der Stelle zu rücken — dies anzunehmen stellt jedenfalls härtere Anforderungen an unser Denken, als die Aufforderung, bestehende Lücken des neurologischen Zusammenhanges hypothetisch zu ergänzen. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkte wie vom philosophischen aus trägt die Umwandlung physischer Energie in psychische, und umgekehrt, alle Merkmale des Wunders an sich, daher aus der wissenschaftlichen Denk- und Sprechweise durchaus zu verbannen!" [1])

Wie bemerkt, wirkt die Seele nicht auf ein beliebiges System materieller Kräfte, sondern auf ein System, das von ihr belebt ist, mit dem sie ein physisches Ganzes ausmacht. Wie es nun ausser allem Zweifel ist, dass sie ihre eigene Thätigkeit zur Ruhe und zur Beschleunigung bestimmen kann, so auch ihr körperliches Kräftesystem. Wohl mag das Gefühl, die Vorstellung, der Wille nicht unmittelbar eine Molekel in Bewegung setzen können; aber eine geistige Seele, welche einen Leib belebt, kann auf Grund von Vorstellungen und Gefühlen den Willensentschluss fassen, einen Impuls auf bestimmte Körpertheile auszuüben, der dann seine Wirkungen haben muss, weil diese Körpertheile die der Seele selbst sind. Jedenfalls finden wir diesen Vorgang täglich und stündlich thatsächlich in uns vor, und wenn er also ein Wunder wäre, so wäre dieses Wunder ein alltägliches. Von Wunder kann übrigens hier nur der sprechen, der ausser Materie und materieller Kraft nichts anderes kennt; aber auf diesem rein materialistischen Standpunkte — naturwissenschaftlichen nennt ihn Jodl — sollte man doch auch nicht von Willen, Vorstellung sprechen; denn diese psychischen Acte sind weder Hemmung noch Beschleunigung von Bewegung. Auf philosophischem Standpunkte kann nur

[1]) A. a. O. S. 63 f.

wieder der Monist d. h. der Materialist die Unmöglichkeit behaupten, der Wille könne nicht auf Molekeln einwirken. Denn diese Philosophen können oder wollen sich keinen Begriff mehr von einem geistigen Wesen machen, das auch Kraft äussern kann und seinen Vorstellungen und Gefühlen gemäss dieselbe bethätigt. Eine in der Luft schwebende Vorstellung, ein subjectloses Gefühl und Wollen vermag freilich keine Molekel in Bewegung zu setzen.

Aber selbst so entbehrt ihr Denken der Consequenz. Wenn die psychischen Erscheinungen auch nur als blose Begleiterscheinungen der physischen zu fassen sind, wie dies der seelenlose psychophysische Parallelismus annimmt, dann ist doch der körperliche Organismus ebenso ihr Subject und ihre Ursache, wie er es von den physiologischen Phänomenen ist. Nun ist doch nicht schwer einzusehen, dass, wenn zweierlei Erscheinungen von derselben Ursache, demselben Subjecte ausgehen, beide sich gegenseitig beeinflussen können; sie stehen ja in ihrem Untergrunde mit einander in realer Verbindung. Dieser Untergrund beeinflusst die eine Reihe der Erscheinung durch die andere, welche gleichfalls von ihm ausgeht; die eine Reihe erzeugt derselbe nur in Abhängigkeit von der anderen. Von „einer Umwandlung physischer Energie in psychische und umgekehrt" braucht da gar nicht die Rede zu sein; aber dies ebenso wenig, wenn man die psychischen wie die physischen Phänomene von einem substantialen aus Leib und Seele real zusammengesetzten Ganzen herleitet.

Unsere Auffassung trifft also der wuchtige Schlag, den Jodl gegen den gegenseitigen causalen Einfluss glaubt führen zu können, aus doppeltem Grunde nicht: Derselbe beweist schlechterdings nichts gegen den *influxus physicus* der älteren Philosophen, noch weniger gegen denjenigen Einfluss, welchen Leib und Seele bei substantialer Einheit auf einander ausüben.

Obgleich die Ansicht Jodl's die Causalität so arg verkennt, hat er doch den Muth, uns eine Verletzung des Causalitätsprincips vorzuhalten:

„Aber mit eben dieser Construction schlägt sie dem Princip der Causalität in's Gesicht. Der consequenteste und präciseste Ausdruck dieses Princips auf dem Gebiete des gesammten Naturwissens sind das Gesetz der Trägheit und das Gesetz der Erhaltung der Energie. Freilich sind diese Sätze, ebenso wie das Causalitätsprincip selbst, niemals als unbedingt giltig zu erweisen, sondern nur oberste hypothetische Annahmen, durch welche wir die Welt zu realisiren versuchen und uns in der wissenschaftlichen Arbeit leiten lassen." [1])

[1]) S. 63.

Wenn man sich auf diesen Standpunkt stellt, wenn man dem Causalitätsprincip nicht allgemeine Giltigkeit zuerkennt, dann hat man gewonnenes Spiel. Dann braucht man für die geistigen Thätigkeiten kein geistiges Princip, der Körper ist Subject wie der physiologischen so der psychologischen Phänomene; im Grunde braucht man aber auch keinen Körper: auch die physischen Erscheinungen sind möglicherweise ohne Ursache. Mit einem Philosophen auf diesem Standpunkte lohnt es sich übrigens auch nicht der Mühe zu discutiren: seine Psychologie ist möglicherweise von selbst entstanden, jedenfalls ist er in seinem Versteck hinlänglich gedeckt; wenn man ihm auch die ungereimtesten Dinge nachweist: das trifft nur das Buch ohne Verfasser. Aber alle Bestrebungen, durch Bekrittelung des Causalitätsprincips sich die unsterbliche Seele und den Schöpfer der Welt vom Hals zu schaffen, scheitern an der unwiderstehlichen Evidenz des Satzes vom hinreichenden Grunde und der hinreichenden Ursache.

Ein weiterer erkenntnisstheoretischer Irrthum ist es, das Causalitätsprincip einfach mit dem Gesetze der Trägheit und der Erhaltung der Energie zu identificiren. Freilich auf materiellem Gebiete ist das Energiegesetz nur ein Specialfall des Causalitätsprincips. Denn die Materie ist aus sich träge, indifferent für Ruhe und Bewegung und Beschleunigung. Darum kann keine neue Bewegung entstehen, wenn nicht eine „andere Bewegung sie erzeugt“ und damit selbst verloren geht, es kann keine Bewegung eines Körpers aufhören, ohne dass ein anderer Körper sie dadurch sistirt, dass er selbst die Bewegung in derselben oder in einer anderen Form in sich aufnimmt. Im Gebiete des Naturwissens ist dieses Gesetz keine Hypothese, sondern ein unumstössliches Princip, das des speciellen Nachweises für die einzelnen Kräfte, wenn man dieselbe nach neuerer Auffassung von der Masse und der Bewegung abhängig denkt, gar nicht bedarf. Es ist aber ein ungeheuerer logischer Verstoss, das von dem Naturgeschehen geltende Gesetz ohne alle Rechtfertigung auch auf das geistige Leben zu übertragen.

Dazu kommt aber ein ungeheuerer sachlicher Verstoss. Das geistige Leben widerstreitet geradezu dem Energiegesetz; denn das Gesetz der Trägkeit, worauf dasselbe sich stützt, besteht hier nicht; im Gegentheil, die Spontaneität des Geistes insbesondere in den freien Willensentscheidungen steht im directen Gegensatz zur Trägheit des Stoffes. Der Wille, der Geist ist zwar auch dem Causalitätsgesetz

unterworfen: aber er kann alle seine Bewegungen sistiren wenn er will, er kann beliebig in Bewegung, langsamere oder schnellere übergehen. Er braucht nicht eine Bewegung durch die andere zu sistiren, nicht eine in die andere übergehen zu lassen: durch die Vorstellung eines durchaus übersinnlichen Gutes, eines rein geistigen Motives kann er sich selbst zu jeder Thätigkeit bestimmen, jeden Ansturm der Leidenschaft bezwingen. Es steht ja auch das Wachsthum der geistigen Energie in der Welt mit dem Gesetze der Constanz der Summe aller Naturkräfte in schroffem Gegensatze. Dieser Satz, der von Wundt, Dreher, Seeland u. A. vertheidigt wird, lässt sich durchaus nicht, wie Jodl behauptet, „richtig verstanden", mit dem Energiegesetz in Einklang bringen. Man müsste denn sagen: Das Plus der geistigen Schätze der Gegenwart sei auf Kosten materieller Kräfte gewonnen worden. Das lässt sich nun freilich empirisch nicht widerlegen; aber man wird Jeden, der im Ernste meint, durch das grossartige geistige Schaffen der fortgeschrittenen Civilisation sei Wärme, Elektricität, Licht usw. in der Welt verschwunden, für kaum zurechnungsfähig erklären. Jedenfalls stände bei dieser Annahme zu befürchten, dass der Weltstillstand in der nächsten Zukunft eintreten müsse, da die geistige Thätigkeit in der Gegenwart in's bodenlose sich steigert und ausdehnt. Damit soll freilich nicht in Abrede gestellt werden, dass durch das Denken wirklich Energie verbraucht wird. Da das Denken nur auf Grund sinnlicher Vorstellungen möglich ist, diese aber an das Gehirn gebunden sind, so geht mit jeder Geistesthätigkeit auch Gehirnthätigkeit parallel. Man kann mit gutem Grunde letztere in eine chemische Thätigkeit setzen: es findet unter dem Einflusse der psychischen Thätigkeit eine chemische Umsetzung, vielleicht ein Zerfall complexer Verbindungen und eine Bildung neuer chemischer Substanzen statt. Die damit gegebene Ermüdung wird erst wieder gehoben, wenn durch Blutzufuhr sich die normalen Lebensträger wieder ersetzt haben. Bei diesen chemischen Processen geht keine Kraft verloren, sondern sie wird in Wärme oder in Spannungsenergie u. dgl. umgesetzt, während die geistigen Thätigkeiten von diesem Wechselspiel der Kräfte nicht berührt zu werden brauchen. Es bedarf keines besonderen Kraftverbrauchs, um mit den Gehirnmolekülen, auch die an ihn gebundene psychische Kraft zu erregen: dies letztere ist von selbst mit der Erregung des belebten Seelenorgans gegeben. Doch werden wir noch einmal eingehender unten auf diesen Punkt zurückkommen.

Dagegen können doch am allerwenigsten die Psychologen des psychophysischen Parallelismus etwas einwenden; denn diese lassen die psychischen Phänomene neben den physiologischen von selbst als Begleiterscheinungen entstehen. Sie haben für dieselben nicht einmal ein Subject, das miterregt, geistig reagirt, ein solches ist höchstens der Körper; aber damit schlagen sie erst recht dem Gesetz von der Causalität und der Erhaltung der Energie in's Gesicht. Denn wenn die körperliche Kraft sowohl die physiologischen als auch die psychologischen Zustände und Thätigkeiten produciren soll, dann wird ihr ein Doppeltes zugemuthet: ausser der nach dem Gesetze der Erhaltung und der Aequivalenz der Kräfte körperlichen Thätigkeit auch noch eine geistige Leistung von eminenter Wichtigkeit. Nach Jodl's Auffassung wird die Nervenkraft bereits ganz zu den physiologischen Processen verbraucht; wie kann sie nebenbei als Begleiterscheinung noch geistige Energie entfalten? Woher kommt also die geistige Leistung? Entweder wird sie aus Nichts geschaffen: und das ist gegen das Gesetz der Causalität und der Energieerhaltung; oder sie kommt vom Körper: und dann haben wir wieder eine Verletzung des Gesetzes der Constanz und der Aequivalenz der Kräfte, zugleich aber den reinsten Materialismus. Da also beide Glieder der Alternative unannehmbar sind, so bleibt nur die Möglichkeit, dass eine über- und unkörperliche Kraft die geistigen Thätigkeiten producirt.

Doch unsere Monisten haben eine Ausflucht aus diesem Dilemma: Das Geistige und das Leibliche sind gar nicht zwei Realitäten; sie sind nur zwei Seiten eines und desselben Ganzen: das Geistige ist das von innen gesehene, das Physiologische das von aussen betrachtete eine Geschehen. Darum braucht es nicht einer doppelten, sondern nur einer einfachen Kraft, um beide zugleich hervorzubringen.

„Die physiologische und die psychologische Beschreibung eines und des nämlichen bewussten Zustandes oder Vorganges im lebendigen Organismus stellen demgemäss zwei verschieden geformte, aber dem Sinn und Wesen nach identische Ausdrücke für denselben Vorgang, d. h. ein psychophysisches Ereigniss dar; den nämlichen Inhalt in zwei verschiedenen Sprachen ausgedrückt; die nämliche Sache, aber das eine Mal von innen, das andere Mal von aussen gesehen; das eine Mal direct in der Selbstwahrnehmung, das andere Mal nur indirect, d. h. durch die Sinnesorgane zugänglich. Eben darum stehen sie zwar nicht im Verhältniss causaler Abhängigkeit, wohl aber darf man sie wechselseitig als Functionen bezeichnen, da Nervenerregung und psychischer Vorgang beide Variabeln darstellen, und mit jeder Veränderung der einen eine bestimmte Veränderung der anderen gesetzmässig eintritt (Hering.)." [1])

[1]) S. 74.

Aber nur hartnäckige Verblendung kann das Geistige als Innenseite, das Materielle als Aussenseite eines und desselben Vorganges betrachten: beide sind so himmelweit von einander verschieden, jeder so ganz und gar eigenartig, dass eine blose Verschiedenheit des Standpunktes, eine blose Abstraction ihre Eigenthümlichkeit nicht zu erklären vermag. Wenn man ein Gehirn von innen betrachtet, ist es ebenso materiell, wie wenn man es von aussen betrachtet.

Fechner, der diesen Parallelismus besonders entwickelt, und dessen Ausführungen über das Princip von der Erhaltung der Kraft in den psychophysischen Processen Jodl so lobend erwähnt, hat eine Art Verschiedenheit des Innen und Aussen durch Hinweis auf die convexe und concave Seite eines Kreises zu gewinnen geglaubt: eine und dieselbe Krümmung ist von aussen gesehen convex, von innen concav, so ist auch der Inner-Hirnstandpunkt ein anderer wie der Ausser-Hirnstandpunkt. Aber gerade dieses Beispiel zeigt klar und deutlich, dass die Betrachtungsweise keine wesentliche Verschiedenheit erzeugen kann, wie sie zwischen Denken und Nervenprocess besteht. Denn eine Curve bleibt eine lineare gekrümmte Ausdehnung, mag sie mir nun convex oder concav erscheinen. Das Gehirn von aussen betrachtet ist convex, von innen betrachtet, concav: immer aber Gehirn. Sonach ist und bleibt auch der Bewegungszustand des Gehirns ein physiologischer Process, mag ihn jemand von aussen oder im Gehirn und im Processe selbst sitzend betrachten. Man muss übrigens auch fragen: Wer ist denn der Beobachter, der im physiologischen Processe sowohl drinnen sitzt und beobachtet, und draussen steht und sich den Process betrachtet? Nach den Monisten ist es der physiologische Process selbst, der sich bald von innen, bald von aussen betrachtet, und im ersten Falle erkennt und im zweiten sich materiell bewegt. Welche Ungereimtheiten und unklare Redensarten, nur darauf berechnet, die klaren Thatsachen zu verdunkeln!

Indes nimmt Jodl seine Identificirung von Geistigem und Körperlichem wieder zurück und gibt zu, dass beide ganz unvergleichbare Erscheinungen darstellen: so geräth er aus der Scylla in die Charybdis; denn wie können Zustände, welche nur verschiedenen Standpunkten der Betrachtung entstammen, so ganz unvergleichbar sein; sind sie aber ganz unvergleichbar, so kann das Geistige nicht einfach als Nebenerscheinung durch materielle Processe erzeugt werden.

Doch hören wir unseren Psychophysiker selbst:

„Für diesen Standpunkt ist die Unvergleichbarkeit der Bewusstseinsvorgänge und der physiologischen Processe kein Einwand, sondern eine logische Nothwendigkeit. Es muss nach dem Vorstehenden eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος stattfinden, wenn man die äussere Beobachtung mit der inneren und umgekehrt vertauscht. Diese Discrepanz zwischen dem Bewusstsein als einem lediglich intensiv Gegebenen und der Materie als einem rein extensiv Gegebenen ist als eine letzte begrenzende Thatsache zu constatiren, an welcher kein Fortschritt der Erkenntniss etwas zu ändern vermag. Alle Versuche, die nothwendige Zweiheit unserer Auffassung (welche darum keine Zweiheit der Sache bedeuten muss), zu überwinden, »spotten ihrer selbst, und wissen nicht wie!« Nicht darum kann es sich handeln, zu erklären, wie bewegte Materie zugleich psychische Inhalte in einem Bewusstsein erzeugen könne. Das heisst die Frage von vornherein so stellen, dass sie sich nicht beantworten lässt. Denn aus dem grossen Zusammenhang der Wirklichkeit, in welchem wir psychisches Leben und organische Structur stets zusammen wahrnehmen, sind unsere Begriffe von Geist und Materie gleichmässig aber nach entgegengesetzten Richtungen abstrahirt. In Wirklichkeit gibt es keinen Geist, der nicht zugleich leiblich wäre, und keine Leiblichkeit, die nicht zugleich Innenzustände hätte. Es besteht ein untrennbarer Zusammenhang von Beziehungen zwischen Objectivem und Subjectivem, aus welchem unsere wissenschaftliche Betrachtungsweise bald das eine, bald das andere Moment herausgreift. . . . »Wir schaffen durch materialistische oder spiritualistische Hypothesen einen Gegensatz zwischen Körper und Geist, d. h. wir machen aus unseren Abstractionen Substanzen und stellen dann jene vergeblichen Versuche an, das Geistige aus dem Physischen abzuleiten oder das Physische aus dem Geistigen zu begreifen, was im Grunde so viel heisst, als das Ich aus dem Nicht-Ich, und das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten, also die Grundvoraussetzung alles Erkennens aufheben wollen.« (Riehl.) Wer das Bewusstsein erklären, d. h. aus physischen oder physiologischen Reizen und Zuständen deutlich machen will, wie ein Gehirn dazu komme, nicht blos Reizzustände zu haben, sondern diese Zustände zu bemerken, oder wie die Zweiheit von Subject und Object entstehe, der arbeitet jenseits der Grenze kritischen Denkens, einerlei, ob er sich Philosoph oder Naturforscher nennt." [1])

In dieser Deduction wird ohne weiteres der Gegensatz von Subject und Object an die Stelle von Geist und Materie gesetzt, um die untrennbare Einheit von den beiden letzteren behaupten zu können. Subject und Object haben allerdings nothwendige begriffliche Beziehung zu einander. Man kann sich kein Object als solches denken ohne ein Subject, noch auch ein Subject im engeren logischen Sinne des Wortes ohne Object. Dagegen ist die Beziehung zwischen Geist und Materie keine nothwendige; sie ist kein untrennbares Ganzes, von dem sie als reine Abstractionen gewonnen würden. Wenn auch in der sichtbaren Welt kein Denken ohne Materie angetroffen wird: es besteht keine innere Unmöglichkeit, dass ein Geist ohne alle

[1]) S. 75 f.

Materie denke. Ja selbst im Menschengeiste, der den Körper belebt, finden sich so einfache, immaterielle, abstracte Vorstellungen, welche alle Körperlichkeit ausschliessen, und also ohne unmittelbare Mitwirkung des Körpers gebildet werden müssen. Ferner findet sich auch Materie ohne Denken und ohne alle psychische Thätigkeit; „Innenzustände" mag ja jeder Körper haben, aber nur die gröbste Verwechselung kann solche mit Denken und Wollen identificiren. Letztere Thätigkeiten aber der anorganischen Materie zuschreiben, heisst an Stelle wissenschaftlicher Besonnenheit, welche Erscheinungen nicht dichtet, sondern nur auf Grund der Thatsachen annimmt, phantastische Träumereien, einen Hylozoismus setzen, den doch auch Jodl verurtheilt.

Wenn wir also Geist ohne Materie und Materie ohne Geist denken, so sind das keine blosen Abstractionen, sondern von den Thatsachen geforderte Auffassungen; dass wir nun gar diese Abstractionen einfach „hypostasirten", zu „Substanzen" machten, heisst doch den wahren Sachverhalt böswillig entstellen. Nur durch die Thatsachen und den Zwang der Logik werden wir genöthigt, eine geistige Substanz von der körperlichen zu unterscheiden. Denn wie Jodl selbst zugibt, sind Bewusstsein und körperliche Processe ganz und gar unvergleichbar. Und zwar nicht blos insofern, als ersteres blos Intensitäten, letztere blos Extensionen aufweisen — dies wäre kein unüberwindlicher Gegensatz; es gibt ja auch psychische Zustände, welche Ausdehnung aufweisen, wie der über einen Theil des Körpers ausgedehnte Schmerz: aber Bewusstsein ist etwas qualitativ ganz anderes als ein Bewegungs- oder Aggregatszustand der Materie. Wir schauen mit aller Klarheit, was Sehen, Denken, Wollen, Fühlen ist, und erkennen auf das bestimmteste, dass dies alles mit Zuständen der Materie nichts gemein hat. Diese ganz eigenartigen Thätigkeiten verlangen auch ein eigenartiges Princip, und zwar, weil wir auch ganz einfacher Thätigkeiten uns bewusst sind, wie des Bejahens, der Vorstellung des Seins usw. ein einfaches Princip, also einer immateriellen Substanz. Die ausgedehnt körperlichen Processe verlangen eine körperliche Substanz. Letzteres wird ja auch nicht geleugnet: nur ersteres ist der Stein des Anstosses. Aber mit Recht fordert O. Liebmann die Gegner der *substantia cogitans* des Cartesius auf, an ihre Stelle etwas Besseres zu setzen. Eine Ursache müssen die geistigen Thätigkeiten doch haben. Also müsste der Körper sie sein: das ist aber Materialismus, den man nicht mehr gerne auf sich kommen lassen will.

Doch Jodl weiss wieder einen Ausweg:

„Die alte Streitfrage, ob die Materie denken könne, lässt contradictorische Antworten nebeneinander zu, weil der Begriff der Materie für ganz verschiedene Dinge gebraucht wird. Dass organisirte Materie denkt, ist ebenso gewiss, als dass unorganisirte Materie nicht denkt. . . . Die sogen. Materie, auf welche ein Reiz wirkt, der ein organisches Wesen trifft, ist in Wahrheit Geist — nur darf man keinen Augenblick vergessen, dass auch dieser sogen. Geist in Wahrheit Materie ist.“ [1])

Damit also die Materie befähigt werde zu denken, braucht sie kein neues immaterielles Princip zu enthalten: sie braucht blos „organisirt“ zu werden. Und worin besteht die Organistion?

„Nicht die Stoffe als solche, sondern nur ihre Structur und eine bestimmte Form des Zusammenwirkens lösen jene inneren Functionen aus.“

Das ist aber doch der platteste Materialismus und ein Widerspruch gegen die eigenen Principien. Denn was lehrt denn der Materialismus anderes, als dass die sehr complicirte Structur die Materie befähige, zu denken. Erst in neuester Zeit ist der psychologische Materialismus freilich als eine blose Repristinirung des alten Hylozoismus aufgetaucht, dass der Materie und ihren Elementen aus sich das Denken wesentlich sei; aber diesen Panpsychismus und Hylozoismus verwirft Jodl; er erklärt ja auch direct, dass nicht schon die Materie denke, sondern dass erst ihre Organisation d. h. die Structur zum Denken befähige. Das ist aber das formelle Dogma des landläufigen vulgären Materialismus, gegen den also Jodl mit seinem psychophysischen Parallelismus sich vergebens sträubt. Nur war der vulgäre alte Materialismus consequenter als unser moderner Monist: er gab zu, dass dann das Denken nichts anderes sein könne, als eine Secretion, eine Function des Gehirns. Dagegen will nun Jodl die absolute Verschiedenheit von Denken und physiologischen Processen aufrecht halten, welche ja auch so evident ist, dass ein anderer Monist und Anhänger des spinozistischen Parallelismus, Paulsen, behauptet, kein Naturphilosoph habe sie je geleugnet. Aber wie kann aus der Structur der Materie eine wesentlich neue Thätigkeit resultiren? Hat die Materie keine andere Thätigkeit als Bewegung, keine andere Zuständlichkeit als eine bestimmte Gruppirung, so bietet auch die complicirteste Structur derselben nichts anderes, als eine Complication von Bewegungen und Gruppirungen. Von einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* kann also bei der Leugnung eines neuen immateriellen Princips neben der Structur des Organismus bei dem

[1]) S. 40 f.

Uebergang von der anorganischen zur organisirten Materie schlechterdings nicht die Rede sein. Aber noch eine andere recht dringliche Frage erhebt sich: Woher die Structur? Welches ist der Grund, dass die für sich todte Materie eine Structur und zwar eine so äusserst feine Structur annimmt, um denken zu können? Nun, auch dafür weiss man Rath: Der Darwinismus befreit aus aller Noth; die causale Erklärung ist ja schon preisgegeben: dann kann man nun frei die Transformation mit ihren unzähligen Fortschritten, die ohne Ursache rein zufällig sich vollziehen, spielen lassen. Der Darwinismus ist unserem Autor ein so sicherer Glaubenssatz, dass er behauptet, es werde

„heute wohl von keinem ernsthaften Forscher mehr bestritten", „dass die Entwicklung der Bewusstseinserscheinungen mit der Entwicklung des organischen Lebens überhaupt und stufenweise ausgebildet worden sei." [1]) „Zwischen den einzelnen organischen Stoffen, aus denen unser Nervensystem besteht, und der Structur und Function dieser Stoffe, welche einen Menschen lebensfähig macht, liegt nichts Geringeres als die ganze Entwicklungsgeschichte der organischen Welt — eine durch ungezählte Generationen fortgesetzte Anpassung und Umbildung einfachster Nervenorgane durch die umgebende Natur, eine beständige Summation von Wirkungen." [2])

Allerdings eine unendliche Summe von Wirkungen ohne Ursache!

Aber woher das erste organische Wesen? Auch da weiss Jodl Rath, indem er den Darwinismus, welcher für die organische Natur schon ein unbewiesenes Philosophem ist, selbst auf die leblose Materie anwendet.

„Aus der Combination qualitativer Wirkungen gehen neue, in jeder einzelnen Wirkung noch nicht vorhandene Qualitäten hervor. . . . Je complexer die molekulare Constitution der Körper wird, desto mannigfaltiger und activer werden im allgemeinen ihre Eigenschaften, welche den einzelnen Componenten ausserhalb des neuen Complexes zukommen. Steigt man in der Reihe der complexen Verbindungen aufwärts, so gelangt man zu den Eiweissverbindungen oder Proteïnstoffen, welche die grösste Zusammensetzung, die grösste Unbeständigkeit, und nicht nur in ihren einzelnen Molekülen, sondern als Masse eine gewisse Beweglichkeit und Empfindlichkeit gegen äussere Einflüsse aufweisen, d. h. zu den Grundformen nicht nur des Lebens, sondern auch des Bewusstseins." [3])

Das heisst denn doch mit Worten argen Misbrauch treiben: die höheren chemischen Verbindungen, wie die Eiweisskörper, haben allerdings Beweglichkeit und Empfindlichkeit, aber keine solche, welche den lebenden und bewussten Wesen zukommt; im bildlichen Sinne kann man sagen: sie sind sehr empfindlich, bewegen sich leicht auf äussere Reize. Das ist aber etwas ganz anderes als die Sinnes-

[1]) S. 42. — [2]) S. 40. — [3]) S. 38 f.

empfindung und die lebendige Selbstbewegung. Die Beweglichkeit und Empfindlichkeit des Eiweisses ist qualitativ ganz dieselbe wie die der einfachsten chemischen Verbindung: sie ist nur quantitativ verstärkt und complicirt. Und darum bleibt die Lücke zwischen höchsten chemischen Verbindungen und selbst einfachsten Lebewesen eine unüberbrückbare. Wenn man doch von „ernsthaften Forschern" sprechen will, so gibt es keinen, der noch die Urzeugung vertheidigte, keinen, der nicht den Darwinismus für eine blose Hypothese erklärte. Der Sprung sodann zum Bewusstsein wird selbst von überzeugungstreuen Darwinisten als unerklärbar bezeichnet.

Jodl selbst nimmt seine obige Erklärung des Bewusstseins wieder zurück und sucht, um sich aus der fatalen Lage zu ziehen, freilich durch ein Sophisma zu beweisen, dass die Entstehung des Bewusstseins nicht erklärt werden könne.

„Die Entstehung des Bewusstseins kann niemals Gegenstand der Erfahrung und damit der Erkenntniss sein. Denn alle Erfahrung beginnt mit dem Bewusstsein, und jede Vorstellung, die wir zur Erläuterung und Verdeutlichung des Begriffes Bewusstsein bilden können, auch die der Kraft, der Substanz, der Bewegung, hat stets das Bewusstsein zu ihrer Voraussetzung. Die angebliche Erklärung bewegt sich also im Kreise." [1])

Hier wird eine plumpe Verwechslung zwischen Erklärung des Wesens des Bewusstseins und der Entstehung des Bewusstseins begangen. Jede Erklärung des Bewusstseins selbst ist freilich ohne Bewusstsein nicht möglich; diese Erklärung ist aber auch nicht nöthig: Bewusstsein ist ein so klarer Begriff, dass er nicht definirt werden kann. Aber die Entstehung des Bewusstseins müsste allerdings von dem erklärt werden, der es aus der anorganischen Welt durch Entwicklung ableiten will. Jedenfalls können wir mit aller Bestimmtheit erklären: das Bewusstsein hat Eigenschaften, welche ganz und gar mit körperlichen Leistungen unvereinbar sind. Die Einfachheit, Untheilbarkeit mancher seiner Acte steht im Widerspruch mit der Zusammensetzung und Ausdehnung der Materie. Der psychophysische Parallelismus erklärt es für unmöglich, dass Bewusstsein auch nur auf Körperliches, und Körperliches auf Bewusstsein einwirke: dann kann aber jedenfalls Körperliches Geistiges nicht hervorbringen.

Freilich entziehen sich die Vertheidiger des Parallelismus dieser Schlussfolgerung durch ein „Versteckenspiel", wie es Th. Lipps treffend genannt hat: das Geistige entsteht nicht aus dem Körper-

[1]) S. 42.

lichen, sondern es ist eine Nebenerscheinung der körperlichen Vorgänge. Dass dies ein bloses Versteckenspiel ist, haben wir oben gesehen; einen specielleren Grund und zwar gerade von dem darwinistischen Standpunkte aus, hat James [1]) dagegen ausgeführt: Wäre Bewusstsein nur ein Epiphänomen zu den Nervenprocessen, so wäre es rein zufällig in der Welt aufgetreten und würde, weil überflüssig, längst durch die natürliche Auslese wieder aus der Welt verschwunden sein.

Dagegen macht nun Jodl geltend:

„In dieser Welt wird nicht darum gefühlt und gedacht, weil sie sonst nicht existiren könnte; sondern so wie diese Welt existirt, im lebendigen Wechselspiel ihrer Kräfte, muss es dazu kommen, dass in ihr auch gefühlt und gedacht werde. . . . Mit anderen Worten: In eine solche Welt, in deren ursprünglichem Thatbestand nicht auch die Möglichkeit enthalten gewesen wäre, dass auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung das Wirkliche sich selber spiegele, das Sein im Bewusstsein sich erfasse, das Nebeneinander sich in Gedanken zur Einheit zusammenschliesse — in eine solche Welt würde der Geist . . . nicht durch die Bedürfnisse der Arterhaltung, sondern nur durch ein Wunder, als Gast aus einer anderen Welt, versetzt werden können. Jene Möglichkeit muss vorausgesetzt werden; und sie ist nur ein Specialfall aus jenem viel weiteren Kreise von Möglichkeiten, welcher die ursprünglichste Constitution unseres Sonnensystems in sich enthielt und im Laufe der Entwicklung in successive Stadien des Wirklichen umgewandelt hat. Aber nichts berechtigt uns, jene Möglichkeit in eine der Weltentwicklung vorausliegende Wirklichkeit zu verwandeln, die Zweckmässigkeit in der Natur als eine vorausgesehene und gewollte Leistung zu betrachten und unter dem Begriffe der Zielstrebigkeit der körperlichen Natur etwas anderes zu verstehen, als den erfahrungsgemässen Begriff der Richtungsbestimmtheit der in der Natur vor sich gehenden Bewegungen. Es ist unter der oben gemachten Voraussetzung wohl zu denken, dass diese im Laufe der Entwickelung zu einem Punkte führten, wo die organisirte Substanz auf Reize nicht nur reagirte, sondern durch dieselbe bleibende Veränderungen ihrer Structur, neue Dispositionen empfing, und so mit den Anfängen des Gedächtnisses die Grundlage zu ihrer Summation entstand, auf welcher das Bewusstsein beruht. Vom Standpunkte einer universellen Betrachtung aus ist das Bewusstsein weder der Zweck noch die Ursache der Weltentwicklung, sondern ein nothwendiger Erfolg, der zu dem Kreislauf des kosmischen Werdens als integrirendes Glied gehört, der überall da eintritt, wo die Organisation eines Weltkörpers die Bedingungen dafür geschaffen hat, und überall wieder verschwindet, sobald diese Bedingungen aufhören.“ [2])

Das ist freilich eine sehr bequeme Erklärung der Entstehung des Bewusstseins und zwar einer nothwendigen, wofür dem Vf. alle Zufallstheoretiker und Darwinisten Dank wissen werden: die Möglichkeit des Bewusstseins ist in dem ursprünglichen Thatbestand

[1]) Psychol. I. 136 ff. — [2]) S. 85 ff.

der Welt gegeben; dieselbe braucht also nur verwirklicht zu werden: ja sie muss verwirklicht werden, wenn die Entwicklung die dazu erforderlichen Bedingungen geschaffen hat! Wenn so eine Sonnenfinsterniss, ein Erdbeben oder ein beliebiges anderes Naturereigniss zu erklären ist, sagt man einfach: die Möglichkeit dazu war von Anfang gegeben, nachdem die nöthigen Bedingungen eingetreten waren, musste so etwas nothwendig eintreten. Es fragt sich aber gerade bei einer Erklärung, welches jene Bedingungen sind, die von Jodl angegebene planlose Weltentwicklung kann solche sicher nicht schaffen.

Vor allem begeht er eine grobe Verwechslung zwischen der Möglichkeit als bloser Denkbarkeit und der Möglichkeit als Realisirbarkeit durch hinreichende Ursachen. Denken liesse sich ja, dass aus organischen Stoffen einmal ein zweckmässiges Gebilde nach langer Entwicklung zufällig entstehe, aber ohne leitenden Plan ist es, wenn es einigermaassen complicirt ist, durch blinde Naturkräfte nicht zu erhalten.

Eine weitere Zweideutigkeit liegt in dem Worte Entwicklung; Jodl nimmt an, dass die Weltprocesse nothwendig einen Fortschritt zum Höheren aufweisen; in diesem Sinne müsste er die Entwicklung nehmen, wenn er meint, sie werde einmal zu organisirter Materie und weiter zu Gedächtniss und Bewusstsein führen: aber für den Fortschritt ist in der anorganischen ursprünglichen Materie nicht der mindeste Grund vorhanden, im Gegentheil, dieselbe strebt aus sich einem immer festeren Gleichgewichte, einem stabilen Zustande zu.

Wiederum treibt er Misbrauch mit dem Worte Gedächtniss, wenn er „bleibende Veränderungen", „neue Dispositionen" der (organisirten) Materie Gedächtniss nennt. Freilich hat man neuestens das Gedächtniss als eine jeder Materie wesentliche Function bezeichnet: aber das ist doch reinster Hylozoismus, den Jodl abweist.

Es widerspricht sich aber Jodl selbst, wenn er einerseits das Auftreten des Bewusstseins in der Welt nothwendig nennt, und es andererseits lediglich aus der Möglichkeit, welche in dem ursprünglichen Weltbestande enthalten war, zu erklären sucht. Denn, wie er selbst sagt, war diese Entwicklung zum Bewusstsein nur ein Specialfall neben vielen anderen Möglichkeiten. Diese anderen Möglichkeiten sind aber der Zahl nach unendlich: es konnten unendlich viele andere Weltbewegungen Platz greifen, und zwar ungeordnete, Rückschritte, Stillstände, Kreisläufe, viel leichter, als die, um das mindeste

zu sagen, sehr schwierige Weiterbildung zu immer höheren Daseinsformen. Es ist also der reinste Zufall gewesen, dass gerade unsere Entwicklung, welche Bewusstsein herbeigeführt haben soll, Thatsache wurde. Da aber der Zufall eine Absurdität ist und jedenfalls nicht als Erklärungsgrund von der Wissenschaft verwendet werden kann, so lässt sich nur durch eine planvolle Leitung des Weltprocesses die Entwicklung zum Vollkommeneren begreifen. Ohne eine solche Leitung wäre ganz sicher, wie man durch Wahrscheinlichkeitsrechnung leicht finden kann und auch schon so jedem vernünftigen Menschen einleuchtet, noch keine Uhr, keine auch die einfachste Maschine entstanden, am allerwenigsten ein lebendes Wesen mit seiner über alle menschlichen Maschinen unendlich erhabenen Organisation und Thätigkeit. Bewusstsein, Vernunft, geistige Thätigkeit hätte aber auch die genialste Anordnung des Weltprocesses niemals durch Entwicklung der materiellen Welt erzeugen können. Es ist ja auch die grösste Verletzung des Causalitätsprincips, das Höchste, Vollkommenste in der Welt, den Geist, als Product und zwar ausschliesslich als Product der todten, blinden Materie — denn nur solche war ursprünglich vorhanden — auszugeben. Mögen aber auch die „Bedingungen“ für den Eintritt des Geistes in die Welt noch so günstig gegeben sein, sein Eintritt verlangt auch eine Ursache, und eine solche kann „die Organisation eines Weltkörpers“ nicht bieten, mag der „Kreislauf des kosmischen Werdens“ auch noch so lange fortgesetzt werden. Mit solchen hochtönenden Redensarten wird der Mangel einer causalen Erklärung sehr schlecht verdeckt.

Noch muss bemerkt werden, dass Jodl sich einer Fälschung des Begriffes der Zielstrebigkeit der körperlichen Natur schuldig macht, wenn er erklärt, sie bezeichne nichts anderes als den erfahrungsmässigen Begriff der Richtungsbestimmtheit der in der Natur vor sich gehenden Bewegungen. Alle auch die ungeordnetsten Bewegungen haben eine Richtungsbestimmtheit, eine Bewegung in's unbestimmte ist ein Widerspruch. Eine solche braucht man also nicht erst durch die Erfahrung kennen zu lernen. Was uns aber die Erfahrung lehrt, ist eine bestimmte Richtung der Weltbewegung zu immer höheren, zweckmässigen Formen: eine solche kann aber nicht von der Materie allein kommen, da dieselbe gegen unendlich viele Bewegungsarten indifferent ist. Noch viel weniger kann die Bewegung der Materie aus sich auf die Erzeugung von Bewusstsein in der Welt hingerichtet sein, da dasselbe überhaupt nicht von der Materie her-

vorgebracht werden kann. Also muss eine über der Materie stehende Ursache derselben die Richtung auf dieses Ziel gegeben und dasselbe schliesslich auch realisirt haben. Das ist die wahre Zielstrebigkeit der Natur, nicht ein blindes Spiel von Bewegungen, die freilich auch immer eine bestimmte Richtung haben müssen. Aber nicht einmal eine solche selbstverständliche Richtung kann die Materie aus sich haben, da sie gegen unendlich viele Richtungen ganz gleich indifferent ist. Eine nicht materielle Ursache muss ihr also eine bestimmte Richtung der Bewegung, ja die Bewegung selbst statt der gleich möglichen Ruhe, ferner die Schnelligkeit und Form der Bewegung verliehen haben. Eine solche immaterielle Ursache musste aus den unendlich vielen Möglichkeiten eine auswählen, sie musste dem Weltgange, der zum Vollkommeneren aufsteigen sollte, eine wohl berechnete Richtung anweisen, speciell jene, welche an ihrem Ende das Bewusstsein forderte. Eine solche Ursache musste also intelligent sein und mit Ueberlegung das Endziel des Weltprocesses intendiren. Diesem kommt also Zielstrebigkeit im vollsten Sinne des Wortes zu.

Für Jodl freilich macht sich alles, auch die Entwicklung des Bewusstseins zu höchster Höhe im Weltprocess von selbst, nämlich:

„aus der allgemeinen Plasticität der Nervensubstanz, aus dem Gedächtniss als einer allgemeinen Function der organisirten Materie, und aus dem Wesen des Bewusstseins als eines Summationsphänomens." „Was diese Organisation in jedem Augenblicke leistet, das ist durch das Milieu und ihre eigene Entwicklungsstufe nothwendig bestimmt." [1])

Letzteres können wir zugeben, aber wie kam es zu dieser Entwicklungsstufe, wie zu dieser das Bewusstsein entwickelnden Umgebung? Erstere Behauptung stützt sich auf grobe Irrthümer: Das Nervensystem kann nicht zu jeder Leistung ausgebildet werden, das Gedächtniss als allgemeine Function der organisirten Materie ist ein Phantasiestück, das Bewusstsein ist das gerade Gegentheil von einem Summationsphänomen. Und dann wieder: Woher Nervensystem, organisirte Materie, woher zu summirende psychische Thätigkeiten? Oder versteht Jodl physische Zustände unter den Summanden, welche das Bewusstsein zusammenfassen soll? Das widerspricht ganz und gar seinem Wesen, denn psychischer Thatsachen sind wir uns bewusst. Die psychischen Thatsachen brauchen aber nicht zusammengesetzt zu werden, um uns ihrer bewusst zu werden; wir können uns auch eines einzelnen psychischen Phänomens bewusst werden.

[1]) S. 88.

Ja nach gewöhnlicher Annahme ist das Bewusstsein so nothwendig mit jedem psychischen Geschehen verbunden, dass Bewusstseins- und psychische Thatsachen von den Meisten für gleichbedeutend gesetzt wird. Jedenfalls haben wir auch Bewusstsein von den allereinfachsten Seelenthätigkeiten, wie vom Sein, vom Begriffe der Nothwendigkeit, von der Bejahung und Verneinung usw.

Man könnte freilich einwenden, dass wir unter Umständen ein ganz gleiches, einheitliches, einfaches Bewusstsein haben von Eindrücken, welche ganz sicher durch Summation entstehen. So haben wir ein einfaches Bewusstsein von dem Sehen der weissen Farbe, obgleich sie eine Mischung von allen Spectralfarben darstellt, ein einfaches Bewusstsein von dem Hören eines Klanges, der aus einer ganzen Menge von Partialtönen besteht. Also kann auch überall da unser Bewusstsein ein Summationsphänomen sein, wo wir die Zerlegung nicht ausführen können.

Wir erwidern: Der psychische Eindruck des Klanges und der weissen Farbe ist in Wahrheit ein einfacher, wie ihn uns das Bewusstsein aufweist, aber wie die Wissenschaft lehrt, wird derselbe erzeugt durch eine Verbindung von mehreren Eindrücken. Daneben gibt es aber Geistesacte, die absolut nicht durch Zusammenwirken von verschiedenen Eindrücken erzeugt werden können, wie z. B. die oben angeführten einfachen Begriffe. Für diese einfachen Vorstellungen muss nothwendig auch ein einfaches Subject angenommen werden. Es wird aber auch absolut verlangt von jener Zusammenfassung verschiedener Töne und Farben zu einer einheitlichen einfachen Ton- und Farbenempfindung. Es sagt uns ja auch das Bewusstsein ganz klar, dass dasselbe Ich sowohl die einfachen wie auch die einheitlich zusammengefassten summirten Vorstellungen und Sinnesempfindungen in sich hat.

III.

Und gerade die Bewusstseins-Thatsache wirft das hellste Licht auf das wahre Verhältniss von Geistigem und Körperlichem, sie vernichtet den psychophysischen Parallelismus von Grund aus, indem sie ihn als einen offenen Widerspruch gegen die fundamentalsten Thatsachen darthut.

Töne und Farben, wie jede sinnliche Qualität müssen im Körper als in ihrem Subjecte sich finden; sie sind zum theil ausgedehnt, an verschiedene Theile des Körpers, oder doch an verschiedene Nerven-

endungen gebunden. Als Empfindungen gehören sie aber der Seele an, die Seele empfindet sie als ihre Qualitäten, den über eine Körperstelle ausgedehnten Schmerz als ihren Schmerz, gerade so wie sie den Gedanken, den Willensentschluss als den ihrigen auffasst. Es ist auch dasselbe Ich, welches das zum theil körperliche Empfinden und das rein geistige Denken auf sich als das nämliche Subject im Bewusstsein bezieht. Ein solches Bewusstsein wäre aber nicht möglich, wenn nicht Geist und Leib in uns wirklich einheitlich verbunden, ein substantiales Eins wären. Ein Geist kann, ohne verkörpert zu sein, nicht körperliche Zustände und Eigenschaften, wie Ausdehnung, als die seinigen auffassen, ein Körper ohne Geist kann des körperlichen Zustandes nicht inne werden. Es ist also der psychophysische Parallelismus, nach welchem die psychischen Erscheinungen ohne alle Beziehung zu den körperlichen als blose Nebenerscheinungen auftreten sollen, eine den elementarsten Thatsachen des Bewusstseins widersprechende Annahme.

Doch noch directer widerlegt das Bewusstsein und die Erfahrung überhaupt jenes schon in sich widerspruchsvolle System. Das Bewusstsein sagt uns klar und deutlich, dass bestimmte psychische Vorgänge einen causalen Einfluss auf körperliche Zustände haben, und innere wie äussere Erfahrung lehren, dass körperliche Processe die Seelenzustände mannigfach beeinflussen. Von dem Einflusse, den unwillkürliche Vorstellungen und Gefühle auf den Körper und seine Zustände ausüben, wollen wir nicht einmal reden, obgleich es ja handgreiflich ist, dass z. B. Herzklopfen, Diastole und Systole des Herzens durch entsprechende Affecte hervorgerufen werden. Viel klarer zeigt sich der Einfluss des Willens auf die Bewegung seiner Glieder. Alle dem Cerebrospinalnervensystem unterstehenden Organe können beliebig vom Willen bewegt, die Muskeln gebeugt, gestreckt werden usw.

Nun ist ja wahr, dass wir direct den causalen Einfluss unserer Sinne auf die Bewegung der Glieder nicht beobachten können, wie wir dies auch in der Aussenwelt nicht vermögen. Wir sehen die Causalität nicht, welche das Feuer auf das Brennmaterial, die Dampfmaschine auf die Lastbewegung ausübt. Aber darum leugnet kein vernünftiger Mensch diesen Einfluss, und man kann ihn nicht leugnen, wenn man nicht mit den fundamentalsten Denkgesetzen in Widerspruch gerathen will. Denn eine jede Wirkung muss mit absoluter Nothwendigkeit eine Ursache haben. Wenn also das Stroh anfängt zu brennen, während es vorher nicht brannte, so muss dafür

ein Grund vorhanden sein. Nun liessen sich ja wohl *in abstracto* allerhand Gründe dafür aufspüren: der Einfluss der Sonne, die geheime Gegenwart eines Zündstoffes, die Causalität Gottes usw. Aber jedermann erklärt es für Wahnwitz, den Grund so weit her zu holen, wo er so nahe liegt. Das an das Stroh angelegte Feuer ist sichtbar, es ist ganz geeignet für diese Wirkung. Wird das Feuer verstärkt, so verstärkt sich der Brand; wird es vermindert, so brennt es nicht so intensiv; je näher dem Stroh, desto leichter und stärker die Wirkung, je entfernter, um so schwächer. Unter solchen Umständen, die ohne Ende der Prüfung unterworfen werden können, noch an der wahren Ursache des Brennens zweifeln wollen, hiesse sich der Geistesschwäche oder Narrheit verdächtig machen.

Nun noch viel dringender ist der Schluss auf den causalen Einfluss unseres Willens auf die willkürlichen Bewegungen des Körpers. Hier können wir das Experiment noch viel leichter, überzeugender, mannigfacher abgeändert anwenden. Unzählige Mal wiederholt sich der Wille, einen Arm zu bewegen, ihn stärker oder schwächer zu bewegen, ihn nach dieser oder jener Richtung zu bewegen usw. Und genau wie wir es wollen, wenn keine Lähmung vorhanden ist, geschieht es. Wer kann da auch nur den Muth haben, die Causalität des Willens in Abrede zu stellen? Der Gerichtshof wird den Mörder, welcher vorgäbe, sein Arm, welcher den tödtlichen Streich versetzte, sei durch rein physiologische Processe in Thätigkeit gesetzt worden, eines anderen belehren. Hier kommt aber noch ein zwingenderer Grund hinzu: dass unser Wille auf unsere Vorstellung Einfluss ausübe, dass wir uns zu rein geistigen Thätigkeiten selbst bestimmen können, ist durch das Bewusstsein so evident, dass es auch die Parallelisten nicht leugnen werden. Jedenfalls trifft hier ihr Einwand gegen die Causalität des Geistes auf den Leib und umgekehrt nicht zu: Wenn sie sagen, Geistiges könne nur auf Geistiges, Körperliches nur auf Körperliches einwirken, so haben wir ja bei der willkürlichen Erzeugung von Vorstellungen und Willensacten Einwirkung von Geistigem auf Geistiges. Nun ist aber der Willensimpuls, welcher auf die Bewegung der Glieder gerichtet ist, ganz von derselben Beschaffenheit, wie derjenige, welcher Vorstellungen erzeugen soll. Ist also letzterer wahre Ursache der Vorstellung, dann ist auch ersterer *causa vera* der körperlichen Bewegungen.

Man könnte gegen unsere Deduction einwenden, dass der Wille durchaus nicht als nächstliegende Ursache der willkürlichen Bewegungen

angesehen werden könne oder doch nicht als solche angesehen werden müsse: viel näher liege der einer Bewegung vorausgehende physiologische Zustand des betreffenden Organs. Also, da man die eigentliche Ursache nicht beobachten, sondern nur aus Umständen erschliessen könne, so sei vielmehr nur ein causaler Zusammenhang zwischen körperlichen Zuständen anzunehmen.

Wir entgegnen: Die vorausgehenden physiologischen Zustände eines Körpergliedes können allerdings manchmal der folgenden Bewegung näher liegen als der Wille, nämlich dann, wenn dasselbe unwillkürlich oder gegen den Willen sich bewegt, wie dies in krankhaften Zuständen vorkommen kann. Bei normaler Disposition der Glieder aber erfolgen die Bewegungen nur auf Impulse des Willens. Ja, es darf jede beliebige physiologische Disposition des Organs gegeben sein, auch eine starke Tendenz zu einer Bewegung, oder das Gegentheil, wie Ermüdung, also Widerstreben gegen die Bewegung: der Wille vermag diese physiologische Dispositionen zu überwinden, ihrer Causalität Einhalt zu thun. Nur eine ausschweifende Phantasie kann die bald launenhaften bald für ganz bestimmte Zwecke berechneten Körperbewegungen, wie etwa die zahllosen willkürlichen Bewegungen eines Redners, eines Klavierspielers, auf Rechnung des streng geregelten Ablaufes von physiologischen Processen setzen. Die Erfahrung lehrt ganz evident, dass wir diesen Ablauf an jeder Stelle unterbrechen und ihm die von uns gewollte Richtung geben können.

Sehr treffend schildert Fr. Erhardt die desfallsigen Absurditäten des Parallelismus:

„Denn dass jemand im Ernste und bei völliger Besonnenheit an die mechanische Entstehung auch derjenigen Handlungen glauben könnte, welche nach dem Zeugnisse der Erfahrung nicht ohne die verwickelsten seelischen Processe zustande kommen, halten wir geradezu für ausgeschlossen; man redet sich selbst nur ein, dass man so etwas glaubt; von einer wirklichen inneren und tiefen Ueberzeugung kann aber gar keine Rede sein. Denken wir z. B. an die Abfassung eines Briefes, so führt der Versuch einer rein physischen Erklärung zwar von den Schriftzügen, welche die Hand aufzeichnet, bis zu den Impulsen zurück, die den motorischen Nerven ertheilt werden. Auch diese Impulse aber aus nicht psychischen Ursachen abzuleiten, ist völlig unmöglich, wenn wir uns nicht in unauflösbare Wirrnisse verstricken wollen. Denn daran kann ja gar kein Zweifel sein, dass die schreibende Hand genau das zum Ausdrucke bringt, was nach der Absicht des Verfassers zum Ausdruck gebracht werden soll; ohne causale Einwirkung der Seele auf das Gehirn würde hierzu aber eine Uebereinstimmung zwischen physischen und psychischen Vorgängen erforderlich sein, die sehr viel unbegreiflicher und wunderbarer wäre, als eine Causalbeziehung,

welche zwischen dem Willen und den motorischen Nerven stattfindet; wollte man letztere Behauptung jedoch bestreiten, so hätte sich jedenfalls gezeigt, dass der psychophysische Parallelismus einer Ergänzung im Sinne der prästabilirten Harmonie bedarf, um nicht ganz ungereimt zu werden." „Handelt es sich vollends um die Niederschrift eines grösseren litterarischen Werkes, so wachsen die Schwierigkeiten in demselben Verhältniss, in welchem der Inhalt eines solchen Werkes mannigfaltiger, umfangreicher und bedeutender ist, als der eines kurzen Briefes. Der Autor hat vielleicht jahrelanges Nachdenken und die weitläufigsten Studien nöthig gehabt, ehe er so weit gekommen ist, seine Ideen öffentlich mittheilen zu können. Und diese ganze Geistesarbeit sollte ohne alle Beziehung sein zu dem schliesslichen Werke? Wenn Kant ein ganzes Jahrzehnt und noch länger braucht, um sich über die Probleme klar zu werden, die er in der Kritik der reinen Vernunft erörtert, so ist die gewaltige Anstrengung des Denkens, der er sich unterzogen hat, für das endlich zustande gekommene Resultat doch ganz gleichgültig, und dieses das blos mechanische Product blind wirkender Ursachen? Wie, alle die grossen Werke der Kunst und Wissenschaft, welche den Stolz der Menschheit bilden, alle Thaten der Geschichte, auf die noch die spätesten Geschlechter mit Bewunderung blicken. sie hätten in Wahrheit nicht das Mindeste mit dem Seelenleben ihrer Urheber zu thun, als dessen Ausdruck sie doch jedem mit Nothwendigkeit erscheinen? Denn allerdings würde sich die Sache so verhalten müssen, wenn die parallelistische Theorie im Rechte wäre; selbst ihre Ergänzung durch die Identitätstheorie vermöchte an dieser Consquenz nichts zu ändern. Was in der Körperwelt geschieht, darf durchaus nur als das Ergebniss der Wirksamkeit »materieller« Ursachen begriffen werden; wenn den mechanischen Processen dabei innerlich ein geistiges Leben entspricht, so ist das jedenfalls für den Ablauf des äusseren Geschehens ganz gleichgültig und eine Thatsache, um die man sich von dem parallelistischen Standpunkte aus nicht weiter zu kümmern braucht.

„Nun ist aber diese Ansicht von dem »mechanischen« Ursprung der Gesammtheit menschlicher Handlungen so ungeheuerlich, dass sie einfach als eine Absurdität ohne gleichen bezeichnet und als solche verworfen werden muss." [1])

Die innere Erfahrung lehrt aber, wenn möglich noch evidenter, dass auch umgekehrt die psychischen Processe nicht nach rein inneren Gesetzen ablaufen, sondern durch körperliche Einwirkung auf das mannigfachste beeinflusst werden. Vielfach verläuft freilich unser geistiges Leben nach rein psychischen Gesetzen; die Vorstellungen folgen einander nach den Associationsgesetzen, Gefühle werden von Vorstellungen erweckt, auch der Wille kann den Gang unseres inneren Lebens bis zu einem gewissen Grade dirigiren. Daneben zeigt sich aber auch die grösste Abhängigkeit unseres Denkens, Wollens und Fühlens von der Aussenwelt d. h. vom Körper, durch den wir ja allein mit der Aussenwelt in Verbindung stehen.

---

[1]) Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 1897. S. 136 ff.

Freilich zeigt auch hier die Beobachtung nicht direct die innere Abhängigkeit des psychischen Zustandes von einem entsprechenden gleichzeitigen oder unmittelbar vorausgegangenen körperlichen: aber wenn es noch irgend ein Causalitätsverhältniss in der Welt zwischen zwei Ereignissen gibt, dann muss es in dem Zustandekommen der Vorstellung und besonders der Empfindungen angenommen werden. Denn der äussere Reiz und damit der von ihm bewirkte physiologische Process läuft der Empfindung nach Qualität, Intensität, Dauer so genau parallel, man kann diesen Parallelismus so oft, so aus der Nähe, so mannigfach abgeändert beobachten, wie kaum bei irgend einer causalen Erklärung. Dass die Proportionalität zwischen Reiz- und Empfindungsstärke keine einfache ist, sondern eine logarithmische, wie man gewöhnlich annimmt, dass die Proportionalität eine obere und eine untere Grenze hat, spricht nicht gegen sondern für die causale Abhängigkeit der Empfindung von Reizen innerhalb der normalen Bedingungen. Denn auch in der Naturcausalität ist die Wirkung der Kraft nicht immer einfach und ohne Einschränkung proportional; die Anziehung nimmt ab mit dem Quadrate der Entfernung, die Ausdehnung der Gase durch proportionale Wärme und ihre Compression durch Druck hat ihre unteren Grenzen usw. Wäre keine causale Abhängigkeit vorhanden, so wäre gar kein Grund für eine Grenze des Zusammengehens von Psychischem, weder nach oben noch nach unten.

Wenn man aber will, kann man sogar eine einfache Proportionalität, keine logarithmische, zwischen Körperlichem und Geistigem statuiren. Manche Psychophysiker deuten ja das Weber-Fechner'sche Gesetz so, dass die vom Reiz bewirkte Nervenerregung diesem logarithmisch parallel geht, und also die physiologische Erregung der Nerven der Empfindungsstärke einfach proportional ist. Doch brauchen wir auf diese Deutung gar kein grosses Gewicht zu legen: alle Psychophysiker, so lange sie wirklich auf dem Boden der naturwissenschaftlichen Betrachtung und Methode stehen, sind fest überzeugt, dass sie mit der experimentellen Application von Reizen auf die Sinnesorgane einen wirklichen causalen Einfluss auf diese und auf die psychischen Functionen derselben ausüben. Erst wenn sie das Gebiet der Speculation betreten, scheinen sie alle exacte und nüchterne Natur- und Lebensauffassung abgeschüttelt zu haben, sonst könnten sie sich nicht zu dem Paradoxon versteigen: der Reiz und die physiologische Erregung habe keinen Einfluss auf die Sinneswahrnehmung.

Und was sind das für absurde Speculationen? Denn absurd müssen sie schon darum sein, weil sie der klarsten Erfahrung widersprechen. Angeblicher Grund für die Leugnung ist z. B., wie wir sehen, der rein speculative Satz: dass Körperliches nicht auf Geistiges, und Geistiges nicht auf Körperliches einwirken könne. In Wahrheit ist aber die Leugnung der Seele der eigentliche Grund für die Leugnung ihres Einflusses auf den Körper; diese Leugnung der Seele stützt sich aber auf keine speculativen Gründe, sondern, wie wir sahen, auf phantastische Einbildungen, welche ein einfaches Wesen nicht annehmen können, und, wie wir auch hinzufügen müssen, auf Herzenswünsche. Noch deutlicher tritt die aprioristische Speculation der Philosophen des Parallelismus und deren Unvernunft zu tage, wenn man nach dem Grunde des psychophysischen Parallelismus fragt. Es ist doch im höchsten Grade auffallend, dass die psychischen und die körperlichen Zustände einander so wunderbar genau entsprechen. Woher dieses Zusammenstimmen, wenn sie keine innere Abhängigkeit von einander haben? Leibniz leitet diese Harmonie von einer Vorherbestimmung Gottes ab, daher die „prästabilirte Harmonie". Dies wäre nicht gerade unmöglich, entspricht aber nicht der thatsächlichen Einheit von Leib und Seele, und muss darum als abenteurliche Speculation angesehen werden.

Malebranche erklärt das Zusammenstimmen der psychischen und physischen Zustände occasionalistisch. Derselbe Gott, welcher die ersteren bewirkt, ist auch Ursache der entsprechenden körperlichen Zustände und umgekehrt: er wirkt die einen immer in Uebereinstimmung mit den anderen. Da aber der Occasionalismus überhaupt ein Irrthum ist, insbesondere der auf das Verhältniss von Leib und Seele angewandte, so kann diese Erklärung des Parallelismus nicht befriedigen, am allerwenigsten unsere modernen pantheistischen und monistischen Psychologen.

Nach dem Vorgange Spinoza's statuiren sie vielfach eine unzertrennliche Einheit von Körperlichem und Geistigem im Absoluten: die eine absolute Weltsubstanz hat die zwei nothwendigen Attribute Denken und Ausdehnung. — Nun, auf die absolute Substanz kann man freilich viel abladen, sie hat ja breite und starke Schultern; aber alles lässt sie sich doch nicht gefallen. Ist eine Erklärung natürlicher Verhältnisse durch transscendente Factoren schon überhaupt unwissenschaftlich — da könnte Ed. v. Hartmann mit besserem Scheine die angeblichen spiritistischen Fernwirkungen und Fernsichten

durch gemeinsamen Telephonanschluss im Absoluten erklären —, so wird am allerwenigsten die unendliche Substanz sich die Erbärmlichkeiten unseres geistigen Lebens, sein Schwanken, Zweifeln, Irren, Fehlen, Sündigen aufbürden lassen.

Wir müssen aber weiter fragen: Ist die unendliche Substanz ganz denkend und ganz ausgedehnt, oder theilweise denkend und theilweise ausgedehnt? Lezteres müsste der psychophysische Parallelismus annehmen, weil ja thatsächlich nicht überall Geistiges mit Körperlichem verbunden ist; es gibt auch Körper ohne alle psychische Thätigkeit. Aber diese Annahme widerspricht der Aufstellung Spinoza's und ist auch in sich widersprechend. Spinoza erklärt das Attribut des Denkens für unendlich, wie auch das der Ausdehnung. Da es nun nicht mehrere Unendlichkeiten geben kann, so stellt das unendliche Denken die ganze göttliche Substanz dar, ebenso aber auch die unendliche Ausdehnung. Das Absolute, Unendliche ist ja auch das absolut Einfache: solches kann aber nicht theilweise aus Geistigem, theilweise aus Körperlichem bestehen. Damit ergibt sich aber zugleich der innere Widerspruch der unendlichen Substanz von Spinoza. Es ist doch ganz klar, und wird von unseren modernen monistischen Psychologen, so speciell von Jodl zugegeben, und behauptet, dass Geistiges und Materielles ganz und gar verschiedenes Sein darstellen, sich also gegenseitig ausschliessen. Es ist also evident, dass die ganze göttliche Substanz nicht zugleich Denken und Ausdehnung sein kann. Aber wenn man auch beide Kategorien verschiedenen Seiten der Gottheit zuweisen will, sie müssen doch überall zusammen sein; wenn sie an einer Stelle sich berühren, dann aus gleichem Grunde an allen Stellen. Woher kommt es nun, dass doch nicht überall in der Welt Ausdehnung mit Denken verbunden ist? Auf diese Frage haben die Parallelisten noch eine Ausflucht; wir hörten oben Jodl mit Riehl behaupten, das Psychische finde sich auch bereits in der anorganischen Natur, wenigstens dem Grundrisse nach. Also macht es gar keine Schwierigkeit, das Denken überall mit der Ausdehnung zusammen zu denken.

Aber diese Ausflucht ist dem spinozistischen Parallelismus abgeschnitten. Denn, wenn das Denken und die Ausdehnung der Weltsubstanz wesentlich sind, so muss das Denken in voller Ausbildung überall mit der Ausdehnung auftreten; nicht blose Umrisse des Denkens, sondern das volle Denken muss bereits in der anorganischen Materie angenommen werden. Das ist nun doch gewiss nicht der

Fall; aber selbst elementares Denken, Umrisse von Leben werden hier ohne allen Grund, gegen alle Erfahrung angenommen. Der Hylozoismus, der dies behauptet, widerstreitet der Vernunft und Erfahrung. Jedenfalls sollte eine Psychologie, die sich rühmt, allein der Erfahrung zu folgen und die alte Metaphysik beseitigt zu haben, auf solche abenteurliche Speculationen von alten Systemen sich nicht stützen.

Aber auch auf dem specifischen Standpunkte des Parallelismus, welcher jede Causalität zwischen Geistigem und Körperlichem leugnet, ist es inconsequent und unthunlich, in der anorganischen Natur ein einfaches Leben, blos die ersten Spuren psychischer Zustände anzunehmen: es muss hier, so gut wie bei höheren Organisationen, vollkommenes Denken angenommen werden. Denn die körperliche Organisation hat ja keinen causalen Einfluss auf das psychische Leben: letzteres ist eine Parallelerscheinung zu körperlichen Veränderungen. Mögen diese nun vollkommen oder höchst einfach sein: das geistige Leben kann und muss auch bei den elementarsten Verbindungen der Stoffe auftreten. Erklären mit Jodl: Es ist nun einmal als ursprüngliche Thatsache anzusehen, dass Geistiges bei bestimmter Entwicklung des Körperlichen daneben auftritt, heisst den Satz vom hinreichenden Grund misachten und alle Wissenschaft vernichten.

Im Vorstehenden haben wir vorzüglich den psychophysischen Parallelismus, wie ihn Jodl fasst und begründet, berücksichtigt, da diese Fassung die consequenteste und zugleich die verbreitetste ist.

Heymans hat der Theorie eine Modification zu geben gesucht, dass sie gegen alle wider sie vorgebrachten Bedenken gefeit sein soll: er erklärt die körperlichen Erscheinungen für solche, welche uns ja ebenso wie die psychischen nur im Bewusstsein gegeben, also mit diesen von ganz gleicher Beschaffenheit seien.

Dieser erkenntniss-theoretische Monismus d. h. Idealismus bietet offenbar dem Parallelismus eine schwache Stütze. Doch werden wir an einem anderen Orte seine Aufstellungen im einzelnen einer eingehenden Kritik unterziehen.

Heymans rühmt seiner Auffassung nach, dass sie im Grunde mit der Wechselwirkung Fr. Erhardt's zusammenfalle. Darin hat er insofern recht, als dieser die schliessliche Lösung des Problems in der Kant'schen Idealität des Raumes sieht. Auch das Werk von Erhardt werden wir noch eingehender besprechen.

O. Külpe, den wir gleichfalls als Vertreter des Parallelismus anführten, wäre eigentlich hierher nicht zu rechnen, wenn er mit seiner Auffassung ernst machte: er erklärt nämlich, er wolle mit dem psychophysischen Parallelismus nur die einfache Thatsache ausdrücken, dass Geistiges neben Körperlichem herlaufe.

Bei dieser „Thatsache" kann aber kein wissenschaftlicher Psychologe stehen bleiben; die Frage ist nicht aus der Welt zu schaffen: Wie kommt es, dass geistige und körperliche Phänomene so gesetzmässig mit einander gehen? In der That verlässt auch Külpe seinen Standpunkt der nackten Thatsache, wenn er den Energiebegriff auch auf die psychischen Erscheinungen ausgedehnt wissen will und die psychische Energie in die Zahl der in einander transformirbaren Energien einzureihen vorschlägt. Damit betritt er den metaphysischen Boden, und zwar den des mechanischen Monismus. Denn dass mit der Annahme der Coordination der physischen Energie mit allen übrigen in einander transformirbaren Energieformen die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit vereinbar sei, wie Nik. von Grot darzuthun sucht[1]), wird im Ernste Niemand glauben.

Indem nun Külpe diese Energielehre der Annahme einer psychophysischen Causalität für günstig erachtet, zeigt er selbst seine Hinneigung zum gegenseitigen *influxus* von Leiblichem und Seelischem. Derselbe drängt sich nämlich Jedem so unüberwindlich auf, dass selbst die philosophischen Leugner ihn durch die Hinterthüre wieder herein lassen, nachdem sie ihn durch die Vorderthüre hinausgeworfen haben.

---

[1]) Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie. »Archiv für system. Philosophie« von P. Natorp. 1898. IV. Bd. 3. Heft. S. 257 ff.

Die Methode des mechanischen Monismus.

Eine kritische Studie von Nikolaus Kaufmann,

Canonicus u. Professor der Philosophie in Luzern, d. Z. Präses der S. Thomas-Akademie daselbst.[1])

„Das Schädlichste für die Entwicklung der Naturwissenschaften [und fügen wir bei: der Philosophie] sind jene Popularisatoren, die mit der ihnen eigenen Selbstgewissheit wissenschaftliche Hypothesen als endgültig feststehende Ergebnisse der Forschung hinzustellen gewohnt sind." [2])

Für jede Wissenschaft, besonders für die Philosophie, ist die Methode der wissenschaftlichen Forschung von grösster Bedeutung. Wenn wir nun die Geschichte der neueren Philosophie seit dem 16. Jahrhundert überblicken, erkennen wir deutlich, dass man, anstatt Deduction und Induction, jede Methode in ihrem bestimmten Bereiche, anzuerkennen, in Einseitigkeiten verfiel. Baco von Verulam verwarf in seinem »*Novum Organon*« den Syllogismus, das deductive Verfahren, und betonte einseitig die inductive Methode. In der Folge führte diese extreme Lehre zum schroffen Empirismus eines Hobbes, Locke, ferner bei Hume zum Skepticismus und später bei den französischen Encyklopaedisten, die sehr von den englischen Freidenkern beeinflusst waren, zum Materialismus. — Auch in der neuesten Zeit wird in England der Empirismus in extremer Weise zur Geltung gebracht, besonders z. B. von Stuart Mill, H. Spencer usw.

Cartesius dagegen wandte einseitig die mathematische, deductive Methode an; er zog die Consequenzen aus seinem Axiom:

---

[1]) Vortrag, gehalten in der Phil. Section des IV. internationalen wissenschaftlichen Katholikencongresses in Freiburg i. Sch. — [2]) Dr. G. Beck, Prof. der Naturwissenschaften in Bern in seiner Schrift „Antidodel", eine Antwort auf die Schrift von Prof. Dr. Dodel-Port in Zürich „Moses oder Darwin. Eine Schulfrage." 1890.

Dubito, ergo cogito, ergo sum und wurde durch diese Identificirung von Sein und Denken der Begründer des neueren falschen Idealismus. Diese Richtung artete bei Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann in den Pantheismus aus.[1]) Der Pantheismus bzw. Monismus (von μόνον Eins, μονάς Einheit) hat immer einseitig die deductive Methode betont, indem er die Mannigfaltigkeit der Dinge als Evolutionen einer Einheit betrachtete und so in den speculativen Erörterungen alles aus einem Princip deducirte. Der ältere Pantheismus des Brahmanismus, der Neuplatoniker und der Gnostiker bezeichnete die Weltdinge als Emanationen aus dem Ureinen, der Gottheit, welche aber mit dieser als wesentlich identisch gedacht wurden, wie die Quelle des Flusses nicht verschieden ist von dem Wasser, welches ausfliesst. — Der sogen. ontologische Pantheismus betrachtet das allgemeine zunächst unbestimmte Sein (ὄν, ὄντος) als die göttliche Einheit, aus welcher sich durch fortschreitende Evolutionen die Weltdinge als vorübergehende Erscheinungen entwickelt haben. Dieser Pantheismus hat im System Hegel's seinen schroffsten Ausdruck gefunden.

In neuester Zeit hat nun der sogen. mechanische Monismus weite Verbreitung erlangt. Derselbe betrachtet mit seiner mechanischen Welterklärung die durch immanente Kraft bewegte, zunächst unbestimmte Materie als die Einheit, aus welcher durch Evolutionen die verschiedenen Weltdinge sich entwickelt haben. Diese Weltanschauung hat ihren prägnanten Ausdruck gefunden besonders in zwei Schriften der neuesten Zeit: Die eine ist verfasst vom begeistertsten Vertheidiger des Darwinismus in Deutschland, Dr. Ernst Haeckel, Professor in Jena: „Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft!“[2]) „Diese monistische Confession dürfte umsomehr Anspruch auf unbefangene Würdigung erheben, als sie nach meiner festen Ueberzeugung von mindestens neun Zehntheilen aller jetzt lebenden Naturforscher getheilt wird!“[3]) Ist nun diese zuversichtliche Behauptung auch übertrieben, so steht doch ausser

---

[1]) Vgl. die ausgezeichnete „Geschichte des Idealismus“ von Dr. Otto Willmann. III. Bd. Ferner vgl. die treffliche Abhandlung: „Der moderne und der christliche Idealismus“ Eine apologetische Studie v. Fr. Reginald Schultes O. P. Monat-Rosen. 41. Jahrg. — [2]) Glaubensbekenntniss eines Naturforschers, vorgetragen am 9. Oct. 1892 in Altenburg beim 75jährigen Jubiläum der naturforschenden Gesellschaft des Osterlandes. Bonn. Verlag von Emil Strauss. 3. Aufl. 1893. — [3]) S. 27.

Zweifel, dass in der Gegenwart der mechanische Monismus besonders in naturwissenschaftlichen Kreisen zahlreiche Anhänger hat. — In den Ideenkreis des Monismus schlägt auch ganz ein die Schrift: „Gehirn und Seele“[1]) Diese Schrift wurde von der freisinnigen Presse der Schweiz sehr sympathisch besprochen.

Indem wir uns nun die Aufgabe gesetzt haben, beim IV. internationalen wissenschaftlichen Katholikencongress den mechanischen Monismus zur Sprache zu bringen, haben wir damit gewiss ein Thema von sehr actueller Bedeutung gewählt. Jedoch liegt es nicht in unserer Absicht, die einzelnen Theorien des mechanischen Monismus eingehend und allseitig zu widerlegen. Das würde den engen Rahmen dieser Abhandlung weit übersteigen. Diese Arbeit ist bereits in ausgezeichneter Weise geleistet von Dr. Gutberlet in seinen zwei umfangreichen Werken: „Der mechanische Monismus. Eine Kritik der modernen Weltanschauung“[2]) Während dieses Buch des verdienten katholischen Gelehrten die kosmologischen Theorien des Monismus beurtheilt, befasst sich das im Jahre 1896 in demselben Verlag erschienene Werk: „Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung“ mit einer Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie.[3]) Das Eigenthümliche unserer Arbeit ist nun ein Specialthema, nämlich, wie der Titel hervorhebt, die Kritik der Methode, des Beweisverfahrens des mechanischen Monismus, der sich als materialistischer Pantheismus qualificirt. Die Anhänger dieser Weltanschauung betonen so gerne, dieselbe sei das durch vernünftiges Denken erlangte, ja nothwendig geforderte Ergebniss aus den durch die Erfahrungswissenschaften inductiv sicher festgestellten Thatsachen, und suchen dadurch den Monismus dem Publicum anzupreisen. Thatsächlich aber spielt die Deduction aus unbewiesenen Hypothesen eine Hauptrolle in der monistischen Speculation. Die Monisten spotten so häufig über den Glauben an die Dogmen des Christenthums, in Wirklichkeit aber herrscht im Monismus der grösste Dogmatismus, aber nicht bezüglich der von der absoluten göttlichen Wahrheit geoffenbarten Lehren, sondern inbetreff der materialistischen Hypothesen. Dieses wollen wir an Hand der obengenannten zwei monistischen Schriften, die Gutberlet in den genannten Werken nicht berück-

[1]) Vortrag, gehalten bei der 66. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Wien am 26. September 1894 von Dr. August Forel, Prof. an der Univ. Zürich. Bonn. Verl. von Emil Strauss. 3. Aufl. 1894. — [2]) Paderborn, Ferd. Schöningh, 1893. — [3]) Vgl. auch G.'s Lehrbuch der Philosophie.

sichtigt, im Folgenden nachweisen. So hat unsere Arbeit auch neben den Monographien von Gutberlet ihre eigenartige, selbständige Bedeutung. Dieselbe ist die Zusammenfassung der von uns seit Jahren gemachten Reflexionen bezüglich des modernen Materialismus bzw. Monismus. Wir wollen nun zunächst eine allgemeine Charakteristik und kurze Geschichte des mechanischen Monismus geben und dann bezüglich der einzelnen Lehrpunkte die Methode einer Kritik unterwerfen.

I.

Mit dem Ausdruck „Monismus" soll der Gegensatz bezeichnet werden zum Dualismus der theistischen Weltanschauung, welche Gott als ein von der Welt verschiedenes, transscendentes, persönliches Wesen betrachtet, und im Menschen Geist und Körper unterscheidet. Der Monismus sucht alle Vorgänge in der Welt sowohl im anorganischen als im organischen bzw. psychischen Gebiete aus Bewegungen, aus Mechanik der stofflichen Atome zu erklären; daher die Bezeichnung: mechanischer Monismus. „Der Monismus muss bestrebt sein, alle Erscheinungen — ohne Ausnahme — auf Mechanik der Atome zurückzuführen." [1]) Als innersten Grund dieser Bewegungen nimmt er nun eine der Materie innewohnende, sie belebende, zu fortschreitenden Entwicklungen, Evolutionen anregende Kraft an, eine Weltseele, welche er als Gott bezeichnet (Panpsychismus, Hylozoismus). Die bewegte und belebte Materie als Einheit von Kraft und Stoff, Seele und Materie ist das ewige, nothwendig existirende und bewegte Eins und Alles, die Monas.

Diese Weltanschauung ist nun allerdings nicht neu; sie hat verschiedene Vorläufer, wie Haeckel selbst hervorhebt. Im Alterthum finden wir den Hylozoismus bei den jonischen Naturphilosophen, ferner bei Empedokles; später tritt uns die Lehre von Gott als die Weltseele im System der Stoiker entgegen und der römische Epikuräer Lucretius Carus hat in seinem Lehrgedicht *„De rerum natura"* dem Hylozoismus poetischen Ausdruck verliehen. — Was nun die neuere Philosophie betrifft, wird namentlich Giordano Bruno von Haeckel als Vorläufer des modernen Monismus gefeiert. Als in Rom am hl. Pfingstfest 1889 das Denkmal G. Bruno's enthüllt und dabei von Seite der Freidenker eine grosse Feier veranstaltet wurde, schrieb

[1]) Haeckel, a. a. O. S. 15.

Haeckel an das römische Festcomité, an dessen Spitze der Materialist Moleschott stand: „Die monistische Wissenschaft in Deutschland erkennt im Pantheismus G. Bruno's die anticipirte moderne Naturphilosophie!“ G. Bruno schliesst sich zunächst an Nikolaus von Cusa an, den er in überschwänglicher Weise als den „göttlichen“ Cusaner feiert. Beim Cusaner finden wir nun den Grundsatz: „Gott ist die Complication, die Welt die Explication Gottes; Gott ist die Allgemeinheit, die allumfassende Einheit, die Dinge dieser Welt sind Besonderheiten, besondere Erscheinungen dieser Einheit!“ Dieser Grundsatz hatte z. B. einen Meister Eckhardt zum Pantheismus geführt; der Cusaner dagegen sträubt sich gegen diese Folgen, er will nicht Pantheist sein und hält an der Transscendenz Gottes des Schöpfers fest.[1]) G. Bruno dagegen treibt das genannte Princip bis zu den äussersten Consequenzen fort, zum strengsten Monismus bzw. Pantheismus, der in seiner hylozoistischen Form ebenso gut als Materialismus bezeichnet werden kann.[2]) So sehr G. Bruno die aristotelisch-scholastische Philosophie bekämpft, nimmt er doch die Theorie derselben an, dass Materie und Form die constitutiven Principien der körperlichen Dinge seien. Auf die Lehre von Materie und Form baut er sein naturphilosophisches System auf, verwendet aber diese Begriffe in pantheistischer Weise, wie sie weder bei Aristoteles[3]), noch beim hl. Thomas sich findet. Bruno nimmt als Substrat aller Dinge der Welt, auch der geistigen Substanzen, die absolute Materie an, welche potentiell Alles ist. Das andere, das actuelle Princip ist die eine absolute Form; Materie und Form bilden zusammen die Welt. Diese absolute Form, Gott, verhält sich nicht transscendent zur Welt, sondern sie wohnt der Materie inne; sie ist die Alles belebende, intelligente Urform, die Weltseele. Zwischen Materie und der Urform, der Weltseele, ist nicht ein substantialer Unterschied; beide bilden zusammen die Einheit der Welt. Die Materie trägt potentiell die

[1]) Dieses hat in neuester Zeit wieder gründlich nachgewiesen Dr. J. Uebinger in seiner Schrift: „Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus“ Münster und Paderborn. Schöningh, 1888. — [2]) Vgl. unsere Abhandlung: „G. Bruno im Lich'e der Wahrheit“ »Kathol. Schweizer Blätter«. 1889. — [3]) Wir begreifen nicht, wie Prof. Dr. Braig in einer Kritik der „Instit. Philos.“ von Dr. Lorenzelli in Nr. 4 der »Literar. Rundschau«, Jahrg. 1897 schreiben kann, die Theorie von Materie und Form, „der Hylemorphismus“, habe „die Metaphysik des Meisters (Aristoteles) nicht vor der letalen Wunde des pantheistischen Monismus zu bewahren vermocht!“! Erst bei G. Bruno findet sich die pantheistische Ausbeutung dieser Theorie.

Formen aller Dinge in sich, sie ist die schwangere Mutter aller Formen; durch die Thätigkeit der mit ihr zur Einheit verbundenen Weltseele wird diese Potentialität zur Actualität übergeführt. So entwickelt sich die Weltseele selbst durch allmähliche Evolution zum Universum. Gott ist nicht Weltschöpfer, er hat die Welt nicht aus Nichts geschaffen, er ist kein überweltliches, persönliches Wesen, sondern er ist die der ewigen, unendlichen Welt innewohnende ewige Weltseele. — So ist in der That der materialistische Pantheismus des G. Bruno ein Vorläufer des modernen Monismus. Demnach begreifen wir es, dass die Freidenker auf sein Denkmal in Rom die Inschrift setzten: „A Bruno — il secolo — da lui divinato."

Später hat B. Spinoza in ähnlicher Weise wie G. Bruno den Monismus zur Geltung gebracht. Nach seiner Lehre ist Gott die absolute Substanz, welcher die geistigen und körperlichen Weltdinge als Attribute, Denken und Ausdehnung, inhäriren. Gott ist nicht transscendent, sondern die *causa immanens* der Welt; letztere ist die nothwendige Explication der göttlichen Wesenheit. Gott ist die *natura naturans*, die Welt die *natura naturata*, und zwar ewig und nothwendig wie Gott.

Spinoza hatte bekanntlich grossen Einfluss auf die Weltanschauung des Dichters Goethe, den Haeckel so gern als Vorläufer des Monismus feiert. Seiner in Rede stehenden Schrift ist ein Gedicht Goethe's vorgedruckt, dessen dritte Strophe lautet:

„Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst."

In der Gegenwart nun ist der begeistertste Vertheidiger des mechanischen Monismus Haeckel. Für die Methode des Monismus ist charakteristisch, was Haeckel[1]) bemerkt inbetreff naturwissenschaftlicher Glaubenssätze: „Die Lücken, welche die empirische Naturforschung im Gebäude der Wissenschaft offen lassen muss, können wir aber durch Hypothesen ausfüllen, durch mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen. Diese können wir zwar zur Zeit noch nicht sicher beweisen, aber wir dürfen sie zur Erklärung der Erscheinungen verwerthen, sofern sie der vernünftigen Natur-

[1]) A. a. O. Anm. 1.

erkenntniss nicht widersprechen. Solche vernünftige Hypothesen sind wissenschaftliche Glaubenssätze. . . . Eine vernünftige Hypothese von fundamentaler Bedeutung ist z. B. der Glaube an die Einheit der Materie (die Zusammensetzung der Elemente aus Uratomen)[1]) der Glaube an die Urzeugung[2]), der Glaube an die principielle Einheit aller Naturerscheinungen, wie sie unser Monismus vertritt!" — Also unbewiesene Hypothesen, Glaubenssätze, mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen sind nach dem Geständnisse von Haeckel selbst die Grundsätze des monistischen Systems. Ist das nicht Dogmatismus? Haeckel nennt mit öfterem Hinweis auf die bekannte Schrift von D. Strauss die monistische Weltanschauung den neuen Glauben, welcher an die Stelle des alten christlichen Glaubens treten soll. Aber die Naturwissenschaft und die Naturphilosophie sollen uns ein sicheres Wissen vermitteln, nicht blos ein Glauben. Wer uns auf diesem wissenschaftlichen Gebiete anstatt der Vernunftbeweise mit dem Glauben vertröstet, mit dessen Sache muss es schlecht bestellt sein. Aber das ist noch nicht das Schlimmste: Die betreffenden Hypothesen werden trotz aller Gegenbeweise in tendentiöser Weise festgehalten, um die manchen, aus ethischen Gründen unbequemen Lehren vom Dasein eines persönlichen Gottes, von der Willensfreiheit und der Verantwortlichkeit des Menschen, von der persönlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele und von der Vergeltung im Jenseits zu leugnen, und zwar mit dem trügerischen Scheine der Wissenschaft. Die betreffenden Hypothesen sind nicht aus den sicher festgestellten Thatsachen der Naturforschung vorurtheilsfrei herausgelesen, sondern sie werden an die Natur herangetragen, den Thatsachen wird oft Gewalt angethan, um Alles unter die vorgefasste Schablone unterbringen zu können. Man will zum vorneherein nichts wissen von einem persönlichen Weltschöpfer, und sucht dann die Entstehung der Welt in einer Weise zu erklären, dass man ohne Schöpfer fertig wird. — Soviel zur Charakteristik der monistischen Methode im allgemeinen. Befassen wir uns nun mit den einzelnen Lehren des Monismus.

II.

Wir ordnen die in beiden obengenannten Schriften zerstreut vorhandenen Grundsätze systematisch nach bestimmten Gesichtspunkten

[1]) S. 17. — [2]) S. 38.

in folgender Weise: 1. Gott und sein Verhältniss zur Welt; 2. die Entstehung der Welt; 3. die Ethik; endlich 4. Religion und Wissenschaft.

1. Haeckel hat schon 1882 in seinem an der Naturforscherversammlung in Eisenach gehaltenen Vortrage: „Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamark“ seine Weltanschauung kurz charakterisirt in den Worten: „Da aber alle drei Philosophen tiefdenkende sind und beständig die Einheit der gesammten Erscheinungswelt im Auge behalten, so erweitert sich ihre Entwicklungsidee zu einer grossartigen, pantheistischen Weltauffassung, zu derjenigen Einheitslehre, die das Wesen unserer heutigen, monistischen Naturanschauung bildet.“ Dieser pantheistische Monismus findet nun seinen Ausdruck namentlich in folgenden Sätzen der Schrift H.'s über den Monismus: S. 12 und 13 stellt H. den Monismus in Gegensatz zu dem Dualismus, der Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung, Geist und Materie als zwei völlig getrennte Substanzen betrachte, und bemerkt dann S. 13: „Immer deutlicher drängt sich der grübelnden Vernunft die Nothwendigkeit auf, Gott nicht als ein äusserliches Wesen der materiellen Welt gegenüber zu stellen, sondern ihn als »göttliche Kraft« oder »bewegenden Geist« in's Innere des Kosmos selbst hineinzulegen. Immer klarer wird es uns, dass alle die wundervollen Erscheinungen der uns umgebenden Natur, der organischen ebenso wie der anorganischen, nur verschiedene Producte einer und derselben Urkraft, verschiedene Combinationen eines und desselben Urstoffes sind. Immer unwiderstehlicher offenbart sich uns die Erkenntniss, dass auch unsere menschliche Seele nur ein winziger Theil dieser allumfassenden »Weltseele« ist, gleichwie unser menschlicher Körper nur ein individuelles Theilchen der grossen organisirten Körperwelt bildet.“ — Vgl. S. 16, wo er vom Weltäther handelt: „Ja, selbst eine vernünftige Form der Religion kann die Aethertheorie als »Glaubenssatz« verwerthen, indem sie den beweglichen Weltäther als »schaffende Gottheit« der trägen und schweren Masse (als Schöpfungsmaterial) gegenüberstellt.“ In der Anm. 11 zu diesem Satze stellt er in einem Schema den Weltäther als „Geist“, bewegliche oder active Substanz, „schaffender Gott“, der Weltmasse „Körper“, der trägen oder passiven Substanz gegenüber. — Vgl. S. 33: „Unsere »monistische Gottesidee«, welche allein mit der geläuterten Naturerkenntniss der Gegenwart sich verträgt, erkennt Gottes Geist in allen Dingen. Sie kann nimmermehr in Gott ein

»persönliches Wesen« sehen, d. h. mit anderen Worten, ein Individuum von beschränkter räumlicher Ausdehnung, oder gar von menschlicher Gestalt. »Gott« ist vielmehr überall. Wie schon G. Bruno sagte: »Ein Geist findet sich in allen Dingen, und es ist kein Körper so klein, der nicht einen Theil der göttlichen Substanz in sich enthielte, wodurch er beseelt wird.« Jedes »Atom« ist dergestalt beseelt, und ebenso der »Weltäther«; man kann demnach »Gott« auch als unendliche Summe aller Naturkräfte bezeichnen, als die Summe aller Atomkräfte und aller Aetherschwingungen. . . . Hingegen erniedrigt der »Homotheismus«, die antropomorphe Vorstellung von Gott, diesen erhabensten kosmischen Begriff zu einem »gasförmigen Wirbelthier.«"! – Vgl. die Anm. 20. – Auch nach Forel „Gehirn und Seele" ist Gott nicht ein persönliches, transscendentes Wesen; er weist ausdrücklich die Idee eines „exteriorisirten Gottes" zurück. Gott ist, so lehrt er, das alle Materie belebende, beseelende, mit Bewusstsein ausstattende Princip des Weltalls, das der Materie innewohnende, sie bewegende Entwicklungsprincip. — S. 13: „Die so gewonnenen Erkenntnisse zwingen uns zur Annahme einer im wahren Sinne des Wortes göttlichen, monistischen Weltpotenz, die sich hinter unseren abstrahirten, künstlichen Begriffen verbirgt, die zugleich Bewusstsein, Stoff und Kraft sein muss, und die die fortschreitende Evolution der Welten und speciell der anorganischen wie der organischen Natur unserer Erde aus sich hervorbringt. Diese Weltpotenz besitzt offenbar in sich die plastische Expansionsfähigkeit einer endlosen evolutionistischen Diversification im Detail ihrer Erscheinungen, verbunden mit cyklischen Wiederholungen der Einzelerscheinungsreihen und geregelt durch harmonische Gesetze, die wir mit unseren schwachen Hirnkräften in unserem partiellen Menschenbewusstsein nur relativ und partiell ahnen oder erkennen, und dann nach unserer Art construiren."

Zur Kritik übergehend bemerken wir zunächst: Der monistische Gottesbegriff ist sehr unklar: Bald wird Gott als die Urkraft, die Weltseele bezeichnet, bald als die Einheit von Kraft und Stoff; bald wird Gott betrachtet als die auch den Weltäther beseelende Substanz, dann aber wird der Weltäther selbst als Gott bezeichnet. In letzterer Beziehung zeigt sich so recht, welch' arges Spiel mit den Begriffen Haeckel treibt, wenn er nämlich den Weltäther als Geist, schaffenden Gott bezeichnet. Dieser sehr leichte und dünne (wenn auch nicht unwägbare) Weltäther, welcher durch seine

Schwingungen alle Erscheinungen des Lichtes und der Wärme, der Elektricität und des Magnetismus bewirkt[1]), fällt doch gewiss unter den Begriff „Materie", nicht unter den des Geistes, welcher eine dem Sein und dem Wirken nach von der Materie innerlich unabhängige Substanz ist. Es ist also eine Vergötterung des Stoffes, wenn Haeckel den Weltäther als schaffenden Gott bezeichnet. Dieser Weltäther selbst ist eine Hypothese; über das eigentliche Wesen desselben sind die Naturforscher selbst nicht einig, namentlich über die Frage, ob der Weltäther eine stetige, continuirliche, den Raum zwischen den Massenatomen erfüllende Substanz, oder aber aus discreten Theilchen zusammengesetzt sei. Haeckel selbst gesteht S. 15: „Wir sind heute noch ganz ausser stande, uns irgend eine befriedigende Vorstellung über das eigentliche Wesen der Atome und ihre Beziehung zu dem allgemeinen, den Raum erfüllenden »Weltäther« zu bilden."

Nach der Lehre des Monismus wird das menschliche Denken, ausgehend von den Bewegungen der Atome, mit Nothwendigkeit hingeführt zu einer der ewigen Materie innewohnenden, bewegenden Urkraft, Weltpotenz, welche die Materie nothwendig und ewig bewegt; diese Weltseele wird als Gott bezeichnet. — Wie wenig zwingend dieser Schluss ist, zeigt uns der berühmte Naturforscher E. Du Bois-Reymond, der vor kurzer Zeit verstorbene Professor der Physiologie an der Universität Berlin, in seinem Vortrage über „Die sieben Welträthsel", welchen er in der öffentlichen Sitzung der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zur Feier des leibnizischen Jahrestages am 8. Juli 1880 gehalten hat.[2]) Der genannte Gelehrte stellt sich ganz auf den Boden der rein mechanischen Naturerklärung. Naturerkennen ist nach ihm Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome.[3]) Den Ursprung der Bewegung in der Welt betrachtet er nun als ein Welträthsel, dessen Lösung eine transscendente Schwierigkeit entgegensteht d. h., wie sich der Redner ausdrückt, eine solche, welche „unüberwindlich" erscheint. „Wir sehen", so spricht er, „Bewegung entstehen und vergehen; wir können uns die Materie in Ruhe vorstellen. Die Bewegung erscheint uns in der Materie als etwas Zufälliges. Unser Causalitätsbedürfniss fühlt sich nur befriedigt, wenn wir uns vor unendlicher Zeit die Materie ruhend und gleichmässig im unendlichen

[1]) S. 15. — [2]) Leipzig, Verlag von Veit & Comp. 1882. Zugleich in einem Heft mit dem Vortrag über „Die Grenzen des Naturerkennens." — [3]) Vgl. die Schrift: „Die Grenzen des Naturerkennens."

Raume vertheilt denken. Da ein supernaturalistischer Anstoss in unsere Begriffswelt nicht passt, fehlt es dann am zureichenden Grunde für die erste Bewegung. Oder wir stellen uns die Materie als von Ewigkeit bewegt vor. Dann verzichten wir von vorneherein auf Verständniss in diesem Punkte. Diese Schwierigkeit erscheint mir transscendent!" — Der Berliner Gelehrte kann sich also nicht befreunden mit der monistischen Lehre von der nothwendigen und ewigen Bewegung der Materie; dieselbe widerspricht dem Gesetze der Trägheit oder des Beharrungsvermögens. Er verwirft die Annahme eines persönlichen, transscendenten ersten Bewegers (eines supernaturalistischen Anstosses), gesteht dann aber, das die mechanische Naturerklärung keine befriedigende Erklärung an die Stelle setzt, sondern den Ursprung der Bewegung als ungelöstes Räthsel erscheinen lässt.

Wie sehr aber factisch die Annahme eines transscendenten ersten Bewegers gerade durch die Resultate der neueren Naturforschung gefordert ist, zeigt uns Newton in seinem Werke „Philosophiae naturalis principia mathematica!" [1]) Um die ellipsenförmige Bewegung der Planeten zu erklären, argumentirt Newton so: Ein Planet auf seiner Bahn angekommen, z. B. im Punkte X, hat zufolge der Trägheit das Bestreben, in der Richtung der Tangente weiterzugehen. Allein nun wirkt auf diesen Planeten auch die Anziehungskraft eines Körpers, der im Centrum liegt. Diese sogen. Centripetalkraft würde nun für sich den Körper nach dem Centrum hinbewegen. Das Resultat ist aber, dass der Planet weder in der Richtung der Tangente, noch dem Centrum zu sich bewegt, sondern vielmehr der Diagonale des Parallelogramms der Kräfte folgt. Dieses widerholt sich in jedem beliebigen Punkte, und daraus entsteht schliesslich die Bewegung in der Ellipse. Nun die Frage: Was hat dem Körper die ursprüngliche Bewegung in der Richtung der Tangente gegeben? Offenbar nicht die Gravitation; denn zufolge dieser würde sich ja der Körper nach dem Centrum hin bewegen. Die einzig befriedigende Antwort ist die: Der Planet hat ursprünglich von einem ausser demselben stehenden Wesen einen Impuls in tangentialer Richtung erhalten bzw. durch einen über der Planetenwelt stehenden ersten Beweger. — Die Richtigkeit genannter Erklärung wird bestätigt durch folgendes Experiment. Eine Kugel, die man mit einem Faden an der Zimmerdecke aufhängt und zunächst in Pendelschwingungen versetzt,

[1]) In's Deutsche übersetzt und erläutert von Prof. Dr. Wolfers. Berlin 1872.

wird eine ellipsenförmige Bewegung erst dann beschreiben, wenn dieselbe einen seitlichen Stoss erhält.

Nun wird aber gegen die Lehre von einem transscendenten, persönlichen Gott, dem ersten Beweger, eingewendet, dieser Gottesbegriff sei anthropomorphistisch, man lege Gott menschliche Gestalt bei und erniedrige ihn so zu einem gasförmigen Wirbelthier! Welch' crasse Entstellung! Die christliche Wissenschaft bzw. die theistische Philosophie hat Gott immer als einen absoluten, räumlich nicht beschränkten, allgegenwärtigen, persönlichen Geist gedacht, ohne Körper. Wenn in der Bibel z. B. von einem „Auge Gottes" usw. die Rede ist, so weiss jedes Kind, das den Katechismus kennt, dass diese Ausdrücke nicht buchstäblich zu verstehen sind, sondern sinnbildlich, z. B. bedeutet das Auge Gottes seine Allwissenheit, Allgegenwart. Aber die Gegner des Christenthums, besonders D. Strauss in der von Haeckel oft citirten Schrift: „Der alte und der neue Glaube", machen eben aus den christlichen Lehren zuerst eine Caricatur, um sie dann als unvernünftig hinzustellen!

Endlich ist es absurd, den erster Beweger selbst wieder als beweglich hinzustellen, wie Haeckel thut, der den ersten Beweger, den Weltäther, als „das Bewegliche" bezeichnet. Aristoteles und der hl. Thomas haben im Gegentheil durch scharfsinnige Argumente inductiv gezeigt, dass wir nicht *in infinitum* gehen dürfen, sondern bei einem ersten unbewegten, unbeweglichen Beweger stehen bleiben müssen.[1]) Dieses *primum movens immobile* ist reine Actualität, ohne Potentialität (*actus purus*) und kann nicht eine blose Weltseele, eine der Materie innewohnende Kraft sein. Denn eine solche wäre ja von der Materie im Sein abhängig, würde wie diesse äusseren Einflüssen unterliegen, und demnach veränderlich sein. Nur ein absoluter transscendenter Geist kann der erste unveränderliche Beweger der Welt sein.

Weil Gott reine Entelechie ohne Potentialität, unveränderlich ist, kann er nicht identisch mit der veränderlichen Welt sein und auch nicht einen Evolutionsprocess durchmachen, wie der Monismus be-

[1]) Vgl. Arist., Met. IX, 8. XI, 9. XII, 6. Phys. VII, 1. VIII, 6. S. Thomas S. th. 1. p. q. 2. a. 3. Vgl. Cont. gent. I, 13. Vgl. unsere 1882 in den Monat-Rosen erschienene Arbeit über den „Beweis des hl. Thomas von Aq. für die Existenz eines transscendenten Ersten Bewegers der Welt, eine Widerlegung des modernen Materialismus."

hauptet. Gott entwickelt sich nach monistischer Lehre selbst zur Welt; er ist zunächst unbestimmt, Potenz, macht dann verschiedene Entwicklungsphasen durch und geht so schliesslich zur Wirklichkeit der Welt über. Nun widerspricht aber die Annahme, dass eine unbestimmte Potenz in der Ordnung des Seins das Erste sei, und dass diese Potenz sich selbst verwirklicht habe, dem Causalitätsgesetz, das die Monisten mit Unrecht für sich in Anspruch nehmen.[1]) Betrachten wir nun die Evolutionstheorie, welche der Monismus an die Stelle der Lehre von der Weltschöpfung aus Nichts setzen will, näher.

2. Nach Haeckel ist der Weltäther der eigentliche Urgrund, der Welt „schaffender Gott!" Aus ihm sind allmählig durch Verdichtungen die Massenatome der ponderablen Materie entstanden.[2])

Aus den Massenatomen selbst haben sich durch allmählige Combinationen und Evolutionen die Weltdinge gebildet, deren wesentliche Verschiedenheit Haeckel negirt. Ursprünglich waren die Uratome im Urgasball vereinigt. „Entsprechend der Kant-Laplace'schen Nebularhypothese sondern sich aus jenem schwingenden »Urnebel« die rotirenden Weltkörper!"[3]) — Durch Urzeugung, von Haeckel auch Archigonie genannt, ist der erste Organismus (die Monere) entstanden. Was nun die Entwicklung der ganzen organischen Welt mit Einschluss des Menschen betrifft, wird von Haeckel die Descendenztheorie Darwin's in begeisterter Weise zur Geltung gebracht.[4]) Bezüglich der Entwicklung des Menschen selbst behauptet H. den genannten Lehren entsprechend, dass der Mensch allmählig aus dem wilden, thierischen Urmenschen zum Culturmenschen sich entwickelt habe.[5])

Was nun die Würdigung bzw. Widerlegung der genannten Entwicklungslehren im einzelnen betrifft, gestützt auf die sicher festgestellten Thatsachen der Naturwissenschaften, verweisen wir auf die genannten Werke von Dr. Gutberlet.[6]) Wir beschränken uns auf folgende die Methode betreffenden Bemerkungen: der

[1]) Vgl. unsere Abhandlung: „Der Act ist früher als die Potenz. Ein wichtiges Princip der aristotelisch-thomistischen Philosophie!" Jahrb. f. Philos. u. speculative Theol. Hrsg. von Dr. Commer. I. Jahrg. 4. Heft. — [2]) S. Anm. 9. — [3]) S. 19. — [4]) S. S. 18 ff Vgl. seine „Natürliche Schöpfungsgeschichte", in welcher H. in kühner Phantasie den Stammbaum der organischen Welt von den Moneren bis und mit den Menschen dargelegt hat. — [5]) S. S. 10. — [6]) Vgl. die namentlich den Darwinismus betreffende Abhandlung von Propst Dr. A. Tanner, »Kathol. Schweiz. Blätter«. 1893. 2. Heft. „Monismus!" Vgl. die kleine Schrift: „Der Darwinismus!" Beleuchtet von Nikolaus Wahrheitsfreund (Kaufmann). »Kathol. Flugschriften«. Nr. 17. Berlin. Verlag der Germania.

Monismus macht sich die Entwicklungslehre sehr leicht, indem er nämlich zum voraus im ganzen Universum nur graduelle Unterschiede annimmt. Um die Entstehung der organischen Körper aus anorganischer Materie durch Urzeugung erklären zu können, wird der wesentliche Unterschied zwischen lebenden und todten Körpern negirt und alle Materie als beseelt betrachtet. Um der Darwin'schen Theorie von der Entstehung der Arten (durch Entwicklung im Kampf um's Dasein) die Wege zu ebnen, werden die Begriffe von Art, Varietät und Rasse confundirt, wird ferner der Unterschied zwischen den fest abgegrenzten specifischen Formenkreisen und den Spielarten möglichst vertuscht, und die Lehre von der Variabilität, welche bezüglich der Entstehung der Spielarten und Rassen ihre Geltung hat, in's unbegrenzte ausgedehnt, in einer übertriebenen Weise, die den Thatsachen widerspricht. Ferner wird der wesentliche Unterschied zwischen den Pflanzen und den Thieren, und zwischen Thieren und Menschen negirt. In letzterer Beziehung werden die psychischen Eigenschaften des Thieres möglichst aufgebauscht, die des Menschen dagegen degradirt, als keimartig schon im Thierreich vorhanden betrachtet, um ja den Atavismus zur Geltung zu bringen und die Kluft zwischen Thier und Mensch zu überbrücken. Die Subsistenz, Geistigkeit der menschlichen Seele wird negirt; alle Thätigkeiten derselben, mit Einschluss des abstracten Denkens, sucht man, wie die der Thierseele, mechanisch aus den Functionen, Bewegungen der beseelten Materie bzw. des Gehirns zu erklären.[1]) Bei der Suche nach den Uebergängen, Mittelgliedern muss die Phantasie ersetzen, was an sicherer, vorurtheilsfreier, empirischer Forschung fehlt. — Besonders bezüglich der Teleologie zeigt sich so recht die atheistische Tendenz des Materialismus. Früher leugneten die Materialisten, um ja keinen intelligenten Schöpfer annehmen zu müssen, die Thatsache der Zweckmässigkeit in der organischen Welt. Jetzt, da sie im Darwinismus ein Mittel gefunden zu haben wähnen, um die zweckmässige Beschaffenheit rein mechanisch erklären zu können, geben sie dieselbe als Thatsache zu, leugnen aber die Zweck- oder Zielstrebigkeit in der Natur, und betrachten die Zweckmässigkeit nur als Resultat einer Reihe von Zufällen und mechanischen Anpassungen.[2]) — Soviel im allgemeinen. Um die Methode des Monismus noch

[1]) Vgl. „Gehirn und Seele" von Forel. — [2]) Siehe Näheres in unserer Schrift „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles u. ihre Bedeutung in der Gegenwart." 1. Aufl. 1883. 2. Aufl. 1893. Paderborn, Ferd. Schöningh.

besser zu illustriren, wollen wir einen Punkt noch näher berühren, nämlich die Lehre von der Urzeugung.

Die neuere Naturwissenschaft, besonders die scharfsinnigen Experimente von Pasteur haben bekanntlich dargethan, dass in der Natur, auch im Reiche der Mikroorganismen, keine Urzeugung stattfindet, sondern Zeugung aus organischen Keimen. Es kann keine einzige Thatsache von einer Urzeugung in der Natur nachgewiesen werden. Dr. Virchow sagt in seinem Vortrage „Darwin und die Anthropologie“ [1]) in Rücksicht auf die Theorie von der Urzeugung und von der Abstammung des Menschen aus dem Thierreich: „Es hat selten Perioden gegeben, wo so grosse Probleme auf so leichtsinnige, ich möchte sagen thörichte Weise behandelt worden sind!“ — Wenn nun keine einzige Thatsache von einer Urzeugung in der Natur nachgewiesen werden kann, so ist der Behauptung jeder Grund entzogen, dass das erste lebende Wesen durch Urzeugung entstanden sei. Warum hält aber der Monismus doch immer wieder an der Theorie von der Urzeugung fest? Offenbar weil sie ihm so gut passt, weil sie eine Lücke in der Entwicklungslehre ausfüllt, weil man wohl einsieht, dass man sonst einen transscendenten Schöpfer der organischen Welt annehmen müsste, wenn man die Theorie von der Urzeugung fallen liesse. Von einem Weltschöpfer im theistischen Sinne will man aber zum voraus nichts wissen, daher wird immer wieder die Urzeugung vertheidigt. Und das soll nun exacte Wissenschaft sein? Gerade die Lehre von der Urzeugung zeigt die ganze Erbärmlichkeit der Methode des Monismus. Würde man vorurtheilsfrei forschen, so müsste man gestehen: Die ersten Organismen sind von Gott erschaffen; gerade die Resultate der neueren Naturwissenschaft zeigen uns, dass im Organismus ganz neue Eigenschaften sich finden, dass zwischen organischen und anorganischen Körpern ein wesentlicher Unterschied vorhanden ist, und daher nach dem Causalitätsgesetz die Urzeugung im Sinne des Materialismus überhaupt als unmöglich bezeichnet werden muss.

Wie falsch die Behauptung ist, dass die Naturforschung in logischer Consequenz zum Monismus führe, zeigt uns die interessante Thatsache, dass ein Philosoph, der auf dem Boden der modernen Entwicklungslehre steht, die Lehre von einem persönlichen Gott vertheidigt. Es ist Robert Hugo

[1]) Gehalten auf dem 13. anthropologischen Congress.

Hertzsch in seiner Schrift „Der ontogenetisch-phylogenetische Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes!“ [1]) Er geht aus von dem biogenetischen Gesetz Haeckel's, nach welchem die Keimesgeschichte des einzelnen Individuums eine Recapitulation der Stammesgeschichte, die Ontogenie eine Recapitulation der Phylogenie wäre. Er zeigt dann aber, dass nur durch die Annahme eines transscendenten, persönlichen Gottes die erste Entstehung und die Entwicklung der organischen Welt befriedigend erklärt werden kann. Ist auch die darwinistische Grundlage seiner Argumentation unrichtig, so ist es doch interessant zu sehen, wie ein Darwinianer zu einem dem Monismus entgegengesetzten Resultate kommt.

3. Betrachten wir nun einen weiteren Grundsatz des Monismus näher, nämlich seine Lehre von der Sittlichkeit, die Ethik, welche er aus seiner Weltanschauung folgert. Haeckel protestirt gegen eine Trennung der Moral von der Religion, wie die Gesellschaften für „ethische Cultur“ sie anstreben. „Alle Ethik, sowohl die theorethische als die praktische Sittenlehre, steht als »Normwissenschaft« in unmittelbarem Zusammenhange mit der Weltanschauung und demnach auch mit der Religion. Diesen Grundsatz halte ich für sehr wichtig und habe ihn in einem Aufsatze über »Ethik und Weltanschauung« noch kürzlich vertreten, gegenüber der in Berlin soeben neu gegründeten »Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur«; diese letztere will die Ethik lehren und fördern, ohne die Weltanschauung und Religion zu berühren!“ [2]) Wie Haeckel die monistische Basis für die gesammte Wissenschaft verlangt, so auch für die Ethik. Als oberstes Sittengesetz der monistischen Ethik bezeichnet er nun die Menschenliebe. „Was Du willst, dass Dir die Leute thun sollen, das thue Du ihnen auch!“ Die historische Quelle dieser Nächstenliebe sucht H. nach dem Vorgange von Darwin in den socialen Instincten, welche sich von den Thieren auf die Menschen vererbt haben.[3]) — Vgl. Forel a. a. O. S. 8: „Der wahre Begriff der Religion scheint uns in einer harmonischen Verbindung des metaphysischen Gottesbegriffes, der Weltanschauung eines jeden Menschen, mit dem ethischen und ästhetischen Gefühl, mit idealen und zugleich praktischen altruistischen Zielen, im vollen Einklang jedoch mit dem Geiste freier wissenschaftlicher Forschung zu bestehen!“ Die Ethik ist auch nach Forel wesentlich Altruismus, „die reine, hingebende Nächstenliebe!“ [4])

[1]) Leipzig, Pfeffer. — [2]) Anm. 19. — [3]) S. 28 ff. — [4]) S. 9.

Die Monisten haben nun allerdings darin recht, dass sie den innigen Zusammenhang zwischen Religion und Moral betonen. Aber es ist einseitig, wenn der Monismus die Ethik ganz in Altruismus aufgehen lässt; denn es gibt noch viele andere höchst wichtige sittliche Pflichten des Menschen gegen Gott und sich selbst. Und welche Stütze vermag denn die monistische Religion dem Menschen in sittlicher Beziehung zu bieten? Nach dem Pantheismus ist ja der Mensch selbst Gott, ein Theil der göttlichen Substanz. Alles, was der Mensch thut, ist nach den Grundlehren des Monismus eine nothwendige Evolution der göttlichen Weltseele; eine Willensfreiheit, Verantwortlichkeit gibt es nach dieser Weltanschauung nicht; diese leugnet also gerade die Grundlagen des ethischen Lebens, und dann will man noch mit Sittenlehre gross thun! Man braucht ja nur darauf hinzuweisen, dass nach monistischen Voraussetzungen die grössten Verbrecher als Evolutionen, als nothwendige Entwicklungen der göttlichen Weltsubstanz bezeichnet werden müssen, um die ganze Absurdität des Verfahrens zu zeigen, welches die Ethik auf monistische Basis gründet.

Ein weiterer Mangel ist der, dass nach der darwinistischen Entwicklungslehre das Sittengesetz beständiger Veränderung unterworfen ist; es gibt keine absoluten moralischen Werthe mehr, sondern das Sittengesetz hat nur relative Bedeutung für die betreffende Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft, welcher es angepasst ist. Consequent wird dann auch von Jungdarwinianern ausdrücklich betont, es lasse sich ein Gesellschaftszustand denken, in welchem Mord, Diebstahl usw. nicht mehr unerlaubt, sondern sittlich gut wären!

Wenn nun die monistische bzw. darwinistische Ethik die Nächstenliebe, den Altruismus, die Sorge für das allgemeine Beste so sehr betont, so ist das gut gemeint, aber der Darwinismus kommt dadurch mit sich selbst in Widerspruch, nämlich mit der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl im Kampfe ums Dasein. Die Folgerung aus dieser, die z. B. von Nietzsche auch wirklich gezogen wird, wäre auf sittlichem Gebiet: Die Selbstsucht, die rücksichtslose Ausbeutung der Mitmenschen im Kampfe ums Dasein durch Gewaltthätigkeit, physische Uebermacht, ist die höchste Sittlichkeit.[1]) Offen-

[1]) Vgl. die treffliche Schrift von Dr. W. Schneider: „Die Sittlichkeit im Lichte der Darwin'schen Entwicklungslehre" und die dort citirte Literatur. Paderborn, F. Schöningh. 1895.

bar scheuen sich die Monisten in Rücksicht auf das Publicum diese Consequenz zu ziehen. Aber die wahre Weltanschauung muss sich auch im Leben bewähren; die obengenannte Consequenz zeigt uns wiederum die Unhaltbarkeit des Monismus. Nein, einzig und allein die christliche Religion, nach welcher Gott höchstes Endziel des sittlichen Handelns, das vom göttlichen Willen festgestellte unabänderliche Sittengesetz die höchste Norm, Christus das höchste Ideal sittlicher Vollkommenheit und die Liebe zu Gott das edelste Motiv ethischer Thätigkeit ist, gibt uns die wahre sichere Grundlage für die Ethik, eine Basis, welche standhält in allen Versuchungen und Stürmen des Lebens.

4. Kommen wir zum Schluss noch zu sprechen auf die Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, welche der Monismus anstrebt.[1]) „Früher waren Anfang und Ende der meisten wissenschaftlichen Werke Gott gewidmet. Heute schämt sich fast jeder Gelehrte, das Wort »Gott« nur auszusprechen. Er vermeidet ängstlich alles, was nur danach klingt, oft selbst dann, wenn er im Privatleben Anhänger irgend einer orthodoxen Confession ist!“[2]) Die genannten Gelehrten meinen nun, der Monismus sei die Aussöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, das feste Band zwischen beiden. Am Schlusse seines Vortrages ruft Haeckel begeistert aus: „Die monistische Naturforschung als Erkenntniss des Wahren, die monistische Ethik als Erziehung zum Guten, die monistische Aesthetik als Pflege des Schönen — das sind die drei Hauptgebiete unseres Monismus; durch ihre harmonische und zusammenhängende Ausbildung gewinnen wir jenes wahrhaft beglückende Band zwischen Religion und Wissenschaft, das heute noch von so Vielen schmerzlich vermisst wird!“ — S. 35. Vergl. Anm. 1: „Der Gottesglaube ist mit der Naturwissenschaft vereinbar!“ Vergl. Anm. 21: „Monistische Religion!“ Vergl. die Bemerkung, welche Forel am Schlusse seines Vortrages, S. 30, macht: „Die monistische Weltanschauung erscheint geeignet, die Grundlagen einer wahren Religion und Ethik mit der Wissenschaft zu versöhnen, wenigstens beide wieder näher zu bringen. Hierzu ist es freilich nöthig, dass die Theologie ihren Glaubens-Dogmatismus verlässt, und dass die Naturwissenschaft, und vor allem die Medicin, ihren heute so gangbaren cynischen, auf reine egoistische Genusssucht hinzielenden Materialismus preisgibt.

[1]) Haeckel und Forel beklagen, dass in neuerer Zeit eine Entfremdung zwischen Religion und Wissenschaft eingetreten ist. — [2]) Forel a. a. O. S. 6.

Schade ist es wahrhaftig nicht darum, denn er führt die Menschen nicht zum Glück, sondern durch alkoholische und andere Vergiftungen des so fein organisirten Menschengehirns und des ganzen Körpers zu einer progressiven, zugleich seelischen und körperlichen Entartung!“ [1])

Zur Kritik übergehend, bemerken wir: Es ist anzuerkennen, dass der Monismus dem crassen Materialismus gegenüber betont, die Wissenschaft, welche sich der Religion entfremdet habe, soll wieder die Gottesidee anerkennen und sich des Namens „Gott“ nicht schämen. Aber auf monistischer Basis kann sich die Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft nicht im wahren Sinne vollziehen. Der Monismus hat offenbar eingesehen, dass der crasse Materialismus auf die Dauer Geist und Gemüth des Menschen, namentlich ideal angelegter Naturen, nicht befriedigt. Um nun das Publicum zu gewinnen, gebraucht der Monismus den Namen „Gott“; in welchem Sinne, haben wir sattsam gesehen. Mögen aber Haeckel und Forel noch so sehr den Vorwurf des Atheismus zurückweisen, so Forel mit den Worten „Pantheismus sei gleich Atheismus“ wird oft entgegnet: „Hundertmal nein!“ [2]) Es hilft nichts. Entweder die Lehre vom Dasein des persönlichen, transscendenten Gottes, des Weltschöpfers, oder der Atheismus; was dazwischen liegt, ist eine Spielerei mit den Worten Gott und Religion. Der Pantheismus ist Atheismus wie der Materialismus; nur vermag er durch eine gewisse ideale Färbung und den Namen „Gott“ das Publicum mehr zu täuschen, Illusionen preiszugeben. Sobald die Persönlichkeit Gottes, seine wesentliche Verschiedenheit von den endlichen Weltdingen negirt wird, anerkennt man schliesslich doch nur Eines als existirend, die sichtbare Welt, die beseelte Materie, welche vergöttert wird (kosmologischer Pantheismus). Es ist bezeichnend, dass Haeckel den materialistischen Philosophen Lucretius als Vorläufer des Monismus nennt! Der moderne Monismus ist wie schon derjenige des G. Bruno eine Verquickung von Materialismus und Pantheismus — materialistischer Pantheismus.

Sogar eine Aussöhnung mit der christlichen Religion hält die monistische Wissenschaft für möglich. Aber wie legt man sich diese Versöhnung zurecht! Haeckel meint in seinem Vortrag „Darwin, Goethe und Lamark“: „Die monistische Religion der Humanität steht mit denjenigen Grundlehren des Christenthums, die dessen wahren

[1]) Siehe den geistig entarteten Fr. Nietzsche und die heutige Decadence-Schule. — [2]) S. 30.

Werth begründen, keineswegs in Widerspruch; denn die allgemeine Menschenliebe, als Grundprincip der Sittlichkeit, ist in der ersteren ebenso wie in dem letzteren enthalten!" Freilich, wenn man nach Leugnung der christlichen Glaubenslehren eine gewisse Humanität, die jeder Atheist ohne Beziehung zu Gott ausüben kann, als das Wesen des Christenthums betrachtet, dann kann man allerdings behaupten, es sei kein Widerspruch jener Weltanschauung mit dem Christenthum vorhanden. Forel sagt offen, zur Aussöhnung sei nothwendig, dass die Theologie ihren Glaubens-Dogmatismus aufgebe. Welche Zumuthung! Diesen Tendenzen gegenüber, welche ein sogen. undogmatisches Christenthum wollen, welche die christliche Religion ganz in Moralität bzw. Humanität aufgehen lassen möchten, betonen wir: die christliche Religion, subjectiv gefasst, besteht in erster Linie in der sicheren Erkenntniss bestimmter Wahrheiten, im festen Glauben an die übernatürliche göttliche Offenbarung, im entschiedenen religiösen Bekenntniss der christlichen Dogmen. Mit diesem wahren Christenthum, das eine göttliche Sanction der theistischen Weltanschauung ist, lässt sich die monistische Lehre nie und nimmer vereinigen. — Haeckel gesteht ja selbst, dass der pantheistische Monismus im principiellen Gegensatz stehe zum antimonistischen Dualismus bzw. Monotheismus, wie er von Christus gelehrt wurde.[1]) Ein weiterer Gegensatz liegt u. a. darin, dass der Monismus die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele und damit die Vergeltung im Jenseits leugnet.[2]) Auf den Monismus lässt sich anwenden, was die schweizerischen Bischöfe in ihrer Ansprache auf die dritte Saecularfeier des sel. Petrus Canisius sagen: „Der dogmatische Streit in den Zeiten der Kirchenspaltung ist in unseren Tagen fortgeschritten zum Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben, zum Kampfe zwischen dem Christenthum und dem modernen Heidenthum. Dieses neue Heidenthum, welches Offenbarung und Erlösung, also das ganze Christenthum verwirft, welches religiöse Gleichgültigkeit predigt und übt, und selbst für den Leugner des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele Raum bietet, ist heutzutage der grösste Feind der Kirche, die eigentliche Gefahr für die Gläubigen!"

Um die wahre Wissenschaft mit dem Christenthum zu vereinigen, ist es nicht nothwendig, die Dogmen preiszugeben. Im Gegentheil. Wie die christlichen Apologeten zu allen Zeiten gezeigt haben, führen

[1]) S. 12. — [2]) S. Haeckel a. a. O. S. 24 u. 35.

alle gesicherten Resultate der Wissenschaft, auch der empirischen Forschungen, zu einer glänzenden Bestätigung der theistischen, christlichen Weltanschauung. Gerade die Verhandlungen der internationalen wissenschaftlichen Katholikencongresse legen dafür Zeugniss ab; ist es ja ihre Hauptaufgabe, die Harmonie zwischen Christenthum und Wissenschaft nachzuweisen. All' die verschiedenen Wissenschaften, besonders auch die Naturwissenschaften, bieten der Philosophie das Beweismaterial, um, ausgehend von der Welt, das Dasein des persönlichen, transscendenten Gottes, des Weltschöpfers, mit Gewissheit zu beweisen. Die theistische Philosophie stützt sich dabei gerade auf das Causalitätsgesetz; wir betonen dies ausdrücklich Haeckel gegenüber, der behauptet, die kirchlichen Glaubenssätze oder religiösen Dogmen seien unvernünftig, weil dem Causalitätsgesetz widersprechend. Statt weitläufiger, theoretischer Ausführungen weisen wir auf einen Gelehrten hin, der zu den grössten Naturforschern der Neuzeit zählt, P. Secchi. In seinem Werke: „Die Einheit der Naturkräfte" stellt er sich, was das physikalische Gebiet betrifft, streng auf den Boden der mechanischen Naturerklärung. Aber in seinem herrlichen Vortrage: „Die Grösse der Schöpfung" bekämpft er die Uebertreibungen des Monismus und legt, ausgehend von den Thatsachen der Naturforschung, ein glänzendes Zeugniss ab für die Existenz des persönlichen Gottes, des Weltschöpfers, der die Natur so weise und zweckmässig eingerichtet hat. — Nicht die sicher festgestellten Thatsachen der Naturwissenschaften, sondern unbewiesene und unbeweisbare Hypothesen stehen im Gegensatz zur christlichen Weltanschauung. Dieses nachzuweisen, die Methode des Monismus, welcher so gerne die Fortschritte der Naturwissenschaften und die dadurch nothwendig gewordene neue Weltanschauung betont, zu entlarven, war die Aufgabe, die wir uns in dieser Abhandlung gesetzt hatten. — Das Beispiel Secchi's allein genügt, um zu zeigen, dass, selbst wenn man auf den Boden der mechanischen Naturerklärung sich stellt, die vorurtheilsfreie Forschung zum Theismus führt und nicht zum pantheistischen Monismus.

Eine gewisse Einheit Gottes und der Welt, auf die der Monismus so sehr Nachdruck legt, nimmt allerdings auch die christliche Philosophie an, ohne dem Pantheismus zu verfallen: Gott ist der Weltschöpfer, der allgegenwärtige Welterhalter und Weltregent, der mit den Thätigkeiten der Geschöpfe mit-

wirkt, und steht so zur Welt in fortwährend innigster Beziehung. In diesem Sinne kann Dr. Gutberlet im zweiten Theile seiner Schrift: „Der mechanische Monismus“ mit Recht von einem wahren, theistischen Monismus, von einer Immanenz des persönlichen Gottes in der Welt sprechen. (Der Theismus ist eben nicht zu verwechseln mit dem extremen Dualismus, dem Deismus, welcher behauptet, Gott stehe nach der Schöpfung zur Welt in keiner Beziehung mehr.) Auch der Theismus bezeichnet im gewissen Sinne Gott, die Weltursache, als *complicatio* aller Weltdinge, insofern in Gott alle Vollkommenheiten der Weltdinge ideell und virtuell in eminenter Weise vorhanden sind. Auch nach der christlichen Philosophie ist die Welt als Wirkung Gottes die *explicatio*, die Entfaltung des göttlichen Seins.[1])

Eine Anerkennung wollen wir zum Schlusse, um gerecht zu sein, dem Monismus nicht versagen. Er zeigt uns, dass auch in Kreisen exacter Forscher das Bedürfniss nach Philosophie, nach Metaphysik, die eine Zeit lang so sehr verachtet wurde, wieder erwacht ist. Interessant sind in dieser Beziehung die Geständnisse eines Naturforschers, Friedrich Wilh. Gerling.[2]) Er bemerkt u. a.: „Die Consequenz der Logik war es, über welche die Sprödigkeit der physikalischen Selbstgenügsamkeit in's Stolpern kam. Thatsächlich ist das Experimentiren mit der Logik so wichtig, wie das mit der Retorte und dem Skalpell; beide Methoden gehören zusammen und sollten sich stets einander ergänzen!“ — Diese Wahrheit, dass sowohl die inductive als die deductive, syllogistische Methode, jede in ihrem Bereiche, ihre wissenschaftliche Berechtigung hat, dass keine auf Kosten der anderen sich geltend machen darf, hat schon längst der grosse griechische Denker Aristoteles, bei dem die Monisten *Collegium logicum* studiren sollten, in seinem scharfsinnigen »*Organon*« gezeigt.

[1]) Vgl. s. Thom. S. th. 1. p. q. 4. a. 2.: „Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum!“ — [2]) „Naturwissenschaft u. Philosophie“. »Gaea«. 1897. 5. Heft.

Zur Frage von dem Wesen des Raumes.

Von Geheimrath Dr. N. v. Seeland in Kiew (Russland).

I.

Der Umstand, dass man noch bis heute über die Natur des Raumes nicht ganz im reinen ist, lässt — wenigstens zum theil — auf die Schwierigkeit des Problems schliessen. Bis auf Kant gab es wenigstens nur zweierlei Ansichten; Kant aber brachte noch eine dritte hinzu, die, weit entfernt davon, jene zu vereinigen, die Frage nur noch mehr verwirrte. Kant's Raumtheorie hat zwar wenig Verfechter mehr, die nüchternsten der neueren Denker, z. B. Lotze und Spencer, haben ihr den Rücken gekehrt; die alten zwei Gegensätze aber stehen sich bis auf den heutigen Tag gegenüber, ohne dass eine der beiden Ansichten endgültig durchgedrungen wäre.

Dieselben bestehen aber in Folgendem: die Einen halten dafür, dass der sogen. absolute Raum ein selbständiges Etwas sei, in dem sich das Reale befinde und bewege; die Anderen, er sei nur die Abstraction einer Ordnung, eines Verhältnisses der realen Dinge zu einander. Allerdings steht die Mehrzahl der Metaphysiker auf letzterer Seite, was sich namentlich auf die neuere Zeit bezieht, jedoch auch jene hat einige grosse Namen aufzuweisen; dass ferner die Nichtphilosophen, namentlich Mathematiker und Physiker, den Raum für selbständig und ihre Ansicht für die einzige und selbstverständliche halten, ist sattsam bekannt.

Es ist wohl nicht anzunehmen, dass die Ungereimtheiten dieser Ansicht den denkenden Vertretern derselben — unter denen sich Newton und Locke befanden — nicht wenigstens unbequem erschienen wären; dennoch glauben sie ohne einen selbständigen Raum nicht fortkommen zu können. Besagte Ungereimtheiten bestehen aber hauptsächlich in Folgendem: Ein leerer Raum, im Sinne eines Urdinges, ohne Stoffe und Kräfte, wäre ein Unding oder ein Nichts, für das uns jede Vorstellung fehlt. Die sogen. Vorstellung desselben, die wir, nach den Verfechtern[1])

[1]) So z. B. Baumann in seinem „Raum, Zeit und Mathematik" 1868. Es würde mich zu weit führen, wollte ich mich in die von dem Vf. gegen einen

dieser Ansicht, haben sollen, ist nichts als der allgemeine Begriff eines Ausgedehnten, letzteres aber können wir nicht anders, als durch irgend ein auf unser Wahrnehmungsvermögen Einwirkendes erkennen, und nur ein Ignoriren der Wege, auf welchen wir zu der Idee des Ausgedehnten gelangen, kann dieselbe für eine selbständig, auf unbegreifliche Weise in den Geist hineingesprungene erklären. Alles, was wir von räumlichen Verhältnissen aussagen können, hat nur einen Sinn, wenn es sich auf Stoffe und Kräfte bezieht, aus denen die Welt und wir selbst bestehen. Sobald dieses Bedingte wegfällt, verschwinden auch die Attribute des Räumlichen. In einem Raume ohne Welt könnte es z. B. keinen Ort geben, denn „Ort", „Lage" usw. muss sich auf Etwas beziehen; das Etwas ist ja aber nicht mehr da. Der sogen. absolute Raum hätte also selber keine Attribute des Räumlichen, mithin ist er ein Unding. Ferner liefert uns das Studium der Natur nicht die geringste Stütze für die Annahme, dass selbst ein begrenzt leerer Raum möglich wäre, d. h. einer, in dem ein Wahrnehmbares absolut fehlte. Eine Torricellische Leere z. B. ist blos inbezug auf Luft, Gase usw. „leer", nicht aber auf Weltäther, denn für Licht, Wärme und dergl. ist sie ja nicht undurchdringlich.[1])

Dennoch glauben jene einen gewissen Hintergrund annehmen zu müssen, der zwar nicht zu den Attributen der Dinge und Wesen gehört, ohne den aber deren Wirkungen nicht zu stande kommen könnten. Man sagt z. B., die Bewegung der Dinge könne nicht vor sich gehen, wenn nicht etwas da wäre, worin sie geschehe. Die Dichtigkeit der Stoffe würde nichts bedeuten, wenn nicht ein gewisses Volumen durch verschiedene Mengen eines Stoffes ausfüllbar wäre, folglich müsse der Raumtheil selbst, der jenes Volumen vorstellt, ein Etwas sein. Ferner wissen wir, dass die Stärke der Gravitation den Quadraten der Entfernungen umgekehrt proportional ist, und dergleichen Thatsachen scheinen der Selbständigkeit dessen, was man „Entfernung" nennt, das Wort zu reden. Mithin ist es dem Mathematiker, dem Physiker nicht zu verdenken, wenn er dem Raum ein unabhängiges, absolutes Sein zuschreibt, ja man wäre berechtigt, im gewöhnlichen Leben an dieser Anschauungsweise festzuhalten, auch wenn metaphysisch dargethan sein würde, dass sich besagte Thatsache bei näherer Betrachtung in etwas Anderes auflösen liesse. So reden wir noch heute vom Sonnenaufgang und -untergang,

---

Descartes, Leibniz, Hume, Berkeley usw. geführte Polemik einlassen; jedem aufmerksamen Leser dieses Buches wird es jedoch auffallen, dass B. die Ideen der von ihm kritisirten Philosophen eigentlich meist nicht recht fasst, und dass sich seine vermeintlichen Gegengründe durch Verworrenheit auszeichnen.

[1]) Schon Leibniz wies darauf hin, dass in der Welt kein sinnlich wahrnehmbarer Punkt angegeben werden könne, in dem nicht das Licht irgend eines Sternes gesehen werden könne.

obwohl wir wissen, dass das sich Bewegende dabei die Erde ist. Bevor wir nun jene beiden entgegengesetzten Ansichten des näheren betrachten, sei noch erwähnt, dass, obgleich eine Stelle in Spencer's Werken vorgibt, die Frage von der Existenz oder Nichtexistenz des absoluten Raumes könne gar nicht beantwortet werden, und Alles, was wir behaupten können, bestehe in der relativen Realität desselben[1]) —, so widerspricht ja letztere Aeusserung der Annahme eines absoluten Raumes, was auch in Spencer's eigener Definition des Raumes wiederkehrt. Der Ausdruck „relative Realität" besagt ferner, dass es in der Natur der Dinge ein gewisses objectives Etwas gäbe, welches uns unsere räumlichen Wahrnehmungen liefert (was also Kant's Ansicht widerspricht).

II.

Objecte der räumlichen Vorstellungen sind 1. die Ausdehnung, 2. die Gestalt, 3. der Ort eines stofflichen Dinges, wobei 1 und 2 das gegebene Ding selber betreffen, für 3 dagegen auch dessen Umgebung herbeigezogen wird. Dieser Art Wahrnehmungen nun können uns nicht nur aus der eigentlichen Aussenwelt, durch die verschiedenen Sinne, sondern zunächst aus unserem eigenen Körper zuströmen. Haben wir irgend welche Wahrnehmung in unseren Eingeweiden, so ist damit gewöhnlich ein wenn auch dunkles Orts- und Ausdehnungsgefühl verbunden: z. B. vom Herzschlage, von verschiedenen Gefühlen in den Gedärmen usw. können wir ungefähr deren Entstehungsort und die annähernde Grösse des von denselben eingenommenen Territoriums angeben, ja mitunter kommt dazu auch eine deutliche Wahrnehmung der Gestalt oder Figur, man spricht z. B. von ringförmigen Schmerzen. Es können allerdings im Körper raum-, ort- und gestaltlose Empfindungen entstehen, doch von solchen Ausnahmefällen wird später die Rede sein.

Wenn wir sagen, ein Ding habe eine gewisse Länge, Breite oder Höhe, so ist damit zunächst gesagt, dass es ein Zusammengesetztes sei, denn es ist dabei etwas noch Kleineres vorauszusetzen, in welches jenes zu zerlegen wäre. Ist ein Ding so klein, dass wir nicht mehr bestimmen können, ob wir ein noch Kleineres unterscheiden könnten, so ist es für unsere Sinne ein Punkt, ich würde sagen ein physiologischer Punkt, welcher selbstverständlich mit dem mathematischen nicht zu verwechseln ist. Diesem wird bekanntlich jegliche Ausdehnung abgesprochen, es kann sich dabei also um kein selbständiges Ding, sondern nur um den Ausdruck eines Verhältnisses handeln. Als mathematischen Punkt kann man z. B. jenen ideellen Ort qualificiren, wo 4 rechtwinklige Flächen aneinanderstossen, d. h. wo jede von ihnen anfängt oder endigt;

[1]) First Principles. 1887. p. 165.

so wie sie aber auseinandergehen, ist auch der Punkt verschwunden. Aehnliches gilt auch für die mathematische Linie. Im Gegentheil eine Linie im Sinne eines selbständigen Gegenstandes (sie heisst dann eigentlich „Strich“) muss stets einige Ausdehnung in die Breite haben. Wir können uns selbst die kleinsten Theilchen — man nenne sie Atome oder einfach X — nicht untheilbar bzw. ohne Ausdehnung denken, denn aus untheilbaren oder unausgedehnten Einheiten könnten nimmermehr ausgedehnte Aggregate entstehen. Der physiologische Punkt ist nur für unsere unmittelbare Wahrnehmung etwas nicht weiter Theilbares, seiner Natur nach aber ist auch er selbstverständlich theilbar oder ausgedehnt.

Eindrücke auf unseren Tastsinn sind dann einfach (also nicht weiter zu zerlegen) wenn dieselben blos die einfachen Nervenfädchen treffen. Zwei Zirkelspitzen, welche auf 1,18 mm von einander entfernt sind, werden auf der Zungenspitze als zwei, auf der Fingerspitze aber schon als ein Punkt wahrgenommen. In letzterem Falle also ist „Punkt“ das, was in ersterem noch in kleinere Elemente zu zerlegen ist. Aehnliches gilt für den Gesichtssinn. Kurz, es gibt Grenzen des Wahrnehmungsvermögens, innerhalb deren uns Grösseres und Kleineres als ein und dasselbe erscheint, d. h. eine Ausdehnungsschätzung nicht mehr vorhanden ist.

Das nothwendige Merkmal einer räumlichen Grösse ist, wie gesagt, deren Zusammengesetztheit. Die Ausdrücke „lang“, „breit“, „kurz“, „schmal“ usw. schliessen eben ein „viel“ oder „wenig“ in sich. Wir haben z. B. eine Linie vor uns, von der wir sagen, sie sei so oder so lang oder kurz. Stellen wir uns aber dieselbe, anstatt in continuirlicher Aneinanderreihung und Verschmelzung, in eine Anzahl unordentlich zerstreuter (physiologischer) Punkte zerfallen vor, von denen jeder so fein ist, dass wir nicht mehr bestimmen können, ob wir noch feinere unterscheiden könnten: in solchem Falle würden wir sagen, wir haben „viel“ oder „wenig“ Punkte bzw. sinnlich untheilbare Einheiten vor uns. Die Elemente der Wahrnehmung sind in beiden Fällen dieselben, nur die Anordnung macht es, dass wir in ersterem Falle ein besonderes Adjectiv gebrauchen.

Nun gibt es aber noch Wahrnehmungen anderer Art, in denen es sich ebenfalls um ein Viel oder Wenig, um ein Mehr oder Weniger handelt, die jedoch mit dem Räumlichen nichts zu thun haben. Wenn wir z. B. von einem „heiss“ oder „kalt“, von „hell“ oder „dunkel“, von „schwer“ oder „leicht“ und dergl. reden, so handelt es sich dabei um Grade, also auch um ein Viel oder Wenig der entsprechenden Einwirkungen (was durch den Vergleich mit dem in diesem Gebiete Einfachsten bestimmt wird); dieselben sind aber von den räumlichen grundverschieden. Worin besteht nun eigentlich der Unterschied zwischen beiden Arten, mit anderen Worten, worin unterscheiden sich Extensiv und Intensiv? Den

Unterschied darin zu suchen, dass ersteres sich auf Stoffliches, letzteres auf Kräfte bezieht, wäre nicht zulässig. Das Dasein des Stoffes vermag sich uns ebenfalls nur durch Kräfte zu offenbaren, und die nüchternste Analyse kommt zu dem definitiven Ergebniss, dass das Wesen der Materie im Grunde in verschiedenartigen Gruppirungen von Kräften besteht (worauf man namentlich in neuerer Zeit hinzuweisen begonnen hat). Wir müssen uns also nach anderen Kriterien umsehen. Für das durchgreifendste halte ich Folgendes:

Eine Temperatur-, Druck-, Licht-, Schmerzempfindung usw. kann bei deren Verschmelzung intensiver (stärker) werden, ein und dasselbe räumlich grosse, fühlende Territorium einnehmen, ja schon ein physiologischer Punkt genügt dazu. Folglich setzt das Mehr des Intensiven ein gegenseitiges Durchdringen der in Rede stehenden Agentien oder Kräfte voraus. Eine solche Durchdringung oder Verschmelzung verschiedener Kräfte ist überhaupt nichts Seltenes in der Natur. Nehmen wir z. B. einen Kreisel oder eine aus gezogenem Laufe fliegende Kugel. Beide haben zugleich eine geradlinige und eine Drehbewegung. Zerstäuben wir einen solchen Gegenstand in Gedanken so fein, wie nur immer denkbar, so werden wir doch nie eine Theilung erreichen, bei der das eine Theilchen nur eine Drehbewegung, das andere nur eine geradlinige hätte. Die Verschmelzung ist eine vollständige. Kein Wunder also, dass die höheren Grade eines und desselben *Agens*, dessen niedere Grade einem gegebenen Organismus noch nicht bekannt sind, zwar von anderen Agentien unterschieden (z. B. Licht von Wärme), selber jedoch für ein Einfaches gehalten werden können, da das Viel ihm hier keineswegs in dem Eindruck selbst gegeben ist, sondern nur durch den Vergleich mit anderen, früher dagewesenen, gleichnamigen ermittelt werden kann. Ja, es kann ein auf uns wirkendes *Agens*, welches nicht aus gleichnamigen, sondern nur ähnlichen Elementen besteht, für ein einfaches gehalten werden. So kann uns ein Accord von Tönen als einfacher Ton erscheinen, so wurde das weisse Licht für ein Einfaches gehalten, bevor man die Erfahrungen von Spectrum und Lichtbrechung gewann.

Schliesslich ist festzuhalten, dass die Einwirkungen oder Kräfte, welche als nichträumliches Viel oder Wenig wahrgenommen werden, dergestalt sich zu verschmelzen, sich zu durchdringen vermögen, dass sie, obwohl ein Vielfaches, doch auch als Einfaches betrachtet werden können. Ein Eins und ein Viel zugleich, da jede einzelne Kraft dieses Complexes in allen ihren Manifestationen mit und durch alle übrigen hindurch auftritt und durch dieselben modificirt wird. Hingegen diejenigen Einwirkungen, welche uns die Räumlichkeitswahrnehmungen liefern, wirken vereinzelt, mehr oder weniger selbständig, sich nicht durchdringend, wenigstens ist die Durchdringung oder Verschmelzung blos eine theilweise,

zwischen Nachbarelementen stattfindende. Die Theile eines Ausgedehnten, oder besser die in ihnen wirkenden Kräfte, müssen wenigstens zum theil isolirt wirkend bleiben. Betrachten wir einen gewissen schweren und compacten Gegenstand, z. B. einen Stein, so sehen wir zwar, dass einige der sich in ihm regenden Kräfte durcheinander hindurchwirken, bzw. in Wechselwirkung stehen; so verschmelzen z. B. die den verschiedenen Theilen zukommenden Schwerkräfte zu einem Ganzen, also dass man nicht genöthigt ist, jeden der Theile für sich zu wägen, sondern das Gewicht des Ganzen schon ermittelt wird, sobald man den Stein bei einem seiner Theile fasst und emporhebt.[1]) Ist das Ganze des Ausgedehnten von derselben Farbe und zugleich durchsichtig, so kann auch die Farbe vieler, dem Auge nicht zugekehrter Theile mit einem einzigen Blick durch den Stein hindurch ermittelt werden, anstatt sein ganzes Aeusseres apart zu beschauen. Auch Wärme, Elektricität und Magnetismus, falls sie in dem gegebenen Gegenstand sind, vermögen derart zu verschmelzen und durcheinander hindurch zu wirken, dass man z. B. nur einen gewissen Theil desselben zu berühren braucht, um die Temperatur des Ganzen zu kennen. Anderseits jedoch bemerken wir im Ausgedehnten eine Reihe von Kräften, welche selbständig (vereinzelt) wirken. Es kann z. B. verschiedenfarbig sein, ferner vermögen die in ihm wirkenden chemischen, auch die Cohäsions- und Resistenzkräfte nicht in eins zu verschmelzen; es müsste z. B. jener Stein (wenn wir ihn mit geschlossenen Augen untersuchen wollten) in seiner ganzen Peripherie belastet werden, um seine Grösse, Härte usw. zu bestimmen.[2]) Ferner können chemische Kräfte an einem Orte des Ausgedehnten wirken, an einem anderen nicht, wie dies z. B. an einem brennenden Lichte der Fall ist. Endlich können diejenigen Gruppirungen der Theile eines Dinges, welche wir „Form“ oder „Gestalt“ nennen (wovon später ausführlicher) nie in eins verschmelzen, denn sonst gäbe es eben keine Gestalt. Kurz, so lange es ein Ausgedehntes gibt, muss ein gewisser Theil der Eigenschaften oder Kräfte, die das Sein des ausgedehnten Gegenstandes bedingen, so viel Selbständigkeit bewahren, dass von einer wirklichen (inneren) Einigung oder Verschmelzung derselben keine Rede sein kann. Sowohl das

[1]) Noch deutlicher erschiene das Zusammen- und Durcheinanderwirken der Schwerkräfte, wenn man einen auf seine Schwere zu prüfenden Körper, z. B. ein Stück Blei, in ein feines Ende auszöge und dieses auf den Finger stellend, die Bleimasse in dieser Lage hin- und herbalanciren liesse; die gesammten Schwerkräfte der Masse würden dann durch jene feine Spitze hindurchwirken. — [2]) Bis zu einem gewissen Grade können allerdings selbst die Resistenzkräfte verschmelzen: wenn das Volumen eines ausgedehnten Körpers, infolge zunehmender Dichtigkeit des Stoffes, kleiner wird, so schwindet ein Theil seiner resistirenden Punkte.

„Intensive“ d. h. die Concentration und Verschmelzung von Kräften, als auch das „Extensive“ d. h. das Gesondert-Wirkende äusserlich aber Verbundene — sind Arten von Coëxistenz, doch findet zwischen beiden ein radicaler Unterschied statt, von dem unten noch ausführlicher die Rede sein wird.

Ferner finden wir schon in der Wahrnehmung selbst einen Unterschied zwischen beiden Arten: während wir ein Intensives (z. B. starke Hitze oder Elektricität), wie gesagt, schon durch einen physiologischen Punkt des fühlenden Organs wahrzunehmen vermögen, erfordert das Extensive, also das Räumliche, ein Gleichzeitig-Mehrfach von Wahrnehmung, denn sobald wir ein Ausgedehntes percipiren, müssen wir an ihm auch schon Theile, z. B. Mitte und Peripherie, unterscheiden können; am deutlichsten erscheint solches, wenn das Ausgedehnte, anstatt aus continuirlich zusammenfliessenden Elementen zu bestehen, eine Anzahl von feinsten Theilen darstellt, z. B. wenn eine aus hellen Punkten auf dunklem Grunde bestehende Figur im Sehfelde liegt.

Es muss jedoch jetzt noch eine nothwendige Bedingung des Räumlichen hervorgehoben werden. Es gibt nämlich noch eine Art zusammengesetzter Grössen oder Ganzheiten, deren Einzelfactoren, ebenso wie bei räumlichen, sich nicht durchdringen, wo das Ganze ebenso nur infolge von äusserer Anordnung entsteht; ich meine die zeitlichen Grössen. Nur fallen die Bestandtheile dieser Einheiten nicht gleichzeitig, d. h. nicht in demselben Zustande unseres Ich in's Dasein und in's Bewusstsein, hingegen die einer räumlichen Einheit müssen es gleichzeitig thun.[1]) Dass die sich zu einer räumlichen Grössenwahrnehmung zusammensetzenden Einzeleindrücke wirklich gleichzeitig in's Bewusstsein fallen, folgt schon daraus, dass sie selbst bei momentaner Einwirkung uns sofort ein räumliches Bild hinterlassen, wie dies z. B. bei einem Zickzack des Blitzes der Fall ist.[2])

Wir können zwar auch durch ungleichzeitige Wahrnehmungen räumliche Begriffe construiren, aber wir sind dabei immer imstande, die Theile des wahrgenommenen Objectes auf deren gleichzeitiges Dasein zu prüfen und zurückzuführen. Wenn ein sich bewegender Punkt seinen Ort so schnell ändert, dass der Anfangseindruck in der Netzhaut noch nicht

[1]) Herb. Spencer definirt den Unterschied zwischen Räumlichem und Zeitlichem folgendermaassen: ersteres ist eine Anordnung, deren Verhältnisse sich in beiden Richtungen gleichbleiben, indes sich dieselben bei zeitlicher Anordnung nur in einer Richtung offenbaren. — [2]) Allerdings wäre selbst in dem, was wir „momentan“ nennen, in Gedanken wiederum ein Vergangenes und ein Gegenwärtiges zu unterscheiden, da wir auch hier vor einem unendlich Theilbaren stehen; doch ist für den Unterschied der räumlichen und der zeitlichen Grössen schon das relativ Gleichzeitige der ersteren genügend, da es bei zeitlich Unterscheidbarem wegfällt.

verschwunden, wenn die Bewegung schon zu Ende ist, z. B. wenn ein sehr schnell im Kreise geschwungener Stein dem Auge einen stetigen Kreis vortäuscht —, so gehört dies Beispiel nicht einmal hierher, denn das Auge hat hier thatsächlich die gleichzeitige Wahrnehmung des Steines an verschiedenen Orten der Kreisperipherie. Wenn wir hingegen bei geschlossenen Augen mit der Fingerspitze über eine Tischkante nicht sehr schnell hin- und hergleiten, so construiren wir uns die Vorstellung einer Linie. Soll aber eine Ausdehnungsvorstellung bei geschlossenen Augen, bei unbewegtem Tastorgan und unbewegtem Object zustande kommen, so müssen immer gleichzeitig mehrere fühlende Punkte vom Objecte in Beschlag genommen werden, wie dies auch bei den uns aus unserem eigenen Körper zuströmenden Ausdehnungsvorstellungen der Fall ist, welche als Basis für alle übrigen gelten können. In den meisten Fällen ist uns zwar das Muskelgefühl bei räumlichen Taxirungen behilflich, dieses wird jedoch höchstwahrscheinlich anfangs selber an den unmittelbaren räumlichen Gefühlen des eigenen Körpers geübt und geprüft, so wie auch die Theile des Körpers die Basis für Längenmaasse hergaben (Fuss, Elle usw.). Bevor das Kind beginnt, willkürliche Bewegungen zu machen, die ihm zur Vervielfältigung seiner räumlichen Vorstellungen verhelfen, muss es, und zwar selbst bei angeborener Blindheit, schon einen Vorrath von unmittelbaren räumlichen Grössenvorstellungen gesammelt haben. Wenn ihm z. B. in seiner Wiege zufällig die Decke vom Kinn bis zur Hälfte des Rumpfes abglitt, und es dabei ein Kältegefühl spürte, so wird die Ausdehnung dieses Kältegefühles kleiner sein, als in dem Falle, wenn die ganze Decke zu Boden fiel. Das heisst, dass, neben jenen qualitativ verschiedenen Empfindungen, die sich der Erfahrung des Kindes einprägen, also z. B. Hunger-, Kälte-, Juck-, Schmerzgefühlen, sich in ihm auch diejenigen Wahrnehmungen anspeichern, die wir als räumlich ausgedehnte bezeichnen.

Ein räumliches Viel oder Wenig kann sich, je nach der Art des Auftretens — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — in ein unräumliches verwandeln, und umgekehrt. Wir sehen eine gewisse Anzahl farbiger, z. B. hellgrüner Glasscheiben und sagen, wir haben ein ausgedehntes Grün vor uns. Jetzt werden besagte Scheiben auf einander gestapelt und von oben betrachtet: in dem Maasse, als die Ausdehnung abnimmt, wird die Farbe gesättigter, d. h. das, was hier das ausgedehnte Viel darstellt, also hauptsächlich das grüne Licht, ward nunmehr weniger extensiv und mehr intensiv, mit anderen Worten: das Wirkende wirkt nicht mehr vereinzelt, sondern durch einander hindurch. Uebrigens kann eine solche Verwandlung des Extensiv in Intensiv nicht in allen Fällen stattfinden, in denjenigen nämlich nicht, wo gewisse andere Eigenschaften des Ausgedehnten das Sichdurchdringen verhindern, z. B. wenn anstatt

des Glases farbige, undurchsichtige Papierscheibchen betrachtet würden. Nehmen wir jetzt ein umgekehrtes Beispiel. Es seien etwa 20 Goldmünzen auf einander gestapelt, und diese Goldsäule ruhe stehend auf der Handfläche. In dem hierbei wahrgenommenen Druckgefühl offenbart sich die Schwerkraft des ganzen Häufchens, d. h. die Schwerkräfte der einzelnen Stücke fliessen in einander und wirken in ihrer Gesammtheit durch die untere Fläche der untersten Münze hindurch. Jetzt aber werden alle 20 Stück neben einander auf die Handfläche ausgebreitet: die Intensität d. h. die Concentrirung der Schwere ist nunmehr verschwunden, die Schwerkraft jeder Münze wirkt mehr oder weniger vereinzelt (selbständig) d. h. die Ausdehnung des Dinges (des Münzhäufchens) hat zugenommen, und es wird jetzt als eine Anzahl aneinanderstossender Flächen wahrgenommen, von denen jede einen viel schwächeren Druck, als die anfängliche Säule, ausübt.

Was hier durch Aenderung der Gestalt des Ausgedehnten, ohne Verdichtung des Stoffes erzielt wurde, kann anderseits auch ohne diese Aenderung, durch eine Verdichtung seines Stoffes, und wenn kein wägbarer Stoff vorhanden, durch Concentration von Aetherwellen herbeigeführt werden, in dem Falle z. B. wenn man Licht- und Wärmestrahlen mittelst Linsen oder concaver Spiegel concentrirt. Schliesslich verhalten sich also Intensiv und Extensiv wie Antagonisten.

Das Auftreten und die Wahrnehmung des Ausgedehnten kann durch alle möglichen Eigenschaften oder Kräfte der Körper zustande kommen, damit aber neben dem specifisch Qualitativen jener Kräfte, auch das Ausgedehnte erscheine, muss ein Gleichzeitig-Nebeneinander derselben stattfinden. Diese Definition trifft denn auch im wesentlichen mit denen anderer Autoren zusammen; z. B. Lotze führt das „Nebeneinander“ als Kriterium der räumlichen Vorstellungen[1]) an und Spencer charakterisirt den Raum als „das Abstracte aller Coëxistenzen“[2]) Leider übergehen beide dabei die supplementären Attribute des Räumlichen, nämlich „Ort“ und „Form“[3]); ferner erwähnt keiner von ihnen eines Umstandes, der zu Misverständnissen Veranlassung geben kann und auch wirklich daran schuld ist, dass Spencer's Definition nicht ganz zutreffend ward. Ich meine die Thatsache, dass es zwei Arten von Coëxistenzen gibt, was bereits aus dem Vorhergehenden und aus dem Gegensatz von Extensiv und Intensiv folgt; ich will hier darauf noch näher eingehen.

Wenn wir sagen „nebeneinander“, „miteinander“, „zusammen“ usw., so werden zwar alle damit ausgedrückten Begriffe durch den General-

[1]) Metaphysik 1884. p. 232. — [2]) First Principles 1887. p. 164. — [3]) Auch Kant schweigt darüber in dem bezüglichen Capitel der „Kritik d. Rein. Vernunft.„

begriff der „Coëxistenz“ gedeckt, untereinander jedoch sind sie nicht alle gleichbedeutend, daher ist Spencer's Definition zu unbestimmt. Es wurden bereits mehrere Beispiele von unräumlicher Coëxistenz angeführt, auch Alles, was als „intensiv“ begriffen wird, gehört hierher, nur entsteht letzteres durch ein Zusammenwirken gleichartiger Elemente und wird, wie gesagt, von uns nur dann als ein Viel erkannt, wenn wir das Wenig derselben Art schon kennen, und nun jenes durch Vergleich beurtheilen. Auch kann, wie gesagt, selbst nicht ganz Gleichartiges, wenn auch Verwandtes, sobald dessen Factoren einander durchdringen, als ein Einfaches wahrgenommen werden, so die farbigen, zu weissen verschmolzenen Lichtstrahlen, so gewisse Töne in einem Accorde.

Doch muss jetzt hervorgehoben werden, dass, sobald wir die Dinge von verschiedenen Seiten betrachten, wir leichtlich zur Ueberzeugung gelangen, dass selbst Alles, was wir unräumlich nennen, ein solches nur in einem gewissen Sinne, nur nach einer gewissen Richtung hin ist. Jegliche Kraft, sie sei vereinzelt oder vielfältig, ist stets an ein Ausgedehntes, Oertliches und Gestalt Habendes gebunden. So bleiben auch jene Kräfte, die uns als Beispiele unräumlicher Coëxistenzen dienten, in einem gewissen Sinne stets innerhalb der Grenzen eines Ausgedehnten. So ist z. B. ein Accord als unräumliche bzw. untheilbare Coëxistenz aufzufassen, denn in wie feine Theile man immer das denselben tragende Luftgebiet spalten wollte, in jedem Theile wird das Ganze, nicht etwa dieser oder jener Einzelton gehört werden; gleichwohl muss der zusammengesetzte Ton, im Sinne eines vibrirenden Luftgebietes eine Ausdehnung haben, d. h. ein Theilbares sein, jeder Theil dieses Theilbaren aber bleibt ein Ganzes, im Sinne des Tones.

Wenn wir jetzt ein Ausgedehntes, wie es ein Streifen Sonnenlicht oder ein in Toncomplexen erzitterndes Luftgebiet ist, mittelst geeigneter Apparate, mehr und mehr concentriren, so muss das Ausgedehnte kleiner werden und in demselben Maasse erscheinen, ausser den in ihm schon vorhandenen nichtausgedehnten Coëxistenzen, nunmehr noch neue, in Gestalt grösserer Intensität der weissen Lichtstrahlen oder der complicirten Töne; doch kann dieser Vorgang hier nie sein Ende erreichen, d. h. so lange es ein Ausgedehntes gibt, kommt es nie zu einer vollständigen Verschmelzung aller dasselbe zusammensetzenden Kräfte, denn solches würde — der Vernichtung des Ausgedehnten gleichkommen, was wir uns durchaus nicht vorstellen können. Wir können uns zwar eine unendlich (besser: unbestimmt) grosse Menge von Kräften zu einem nur denkbar kleinen Etwas zusammengedrängt denken; ja der Weltprocess überhaupt geht offenbar mit einem Zunehmen der untheilbaren Coëxistenzen, bzw. eines Gemeinschaftlichwirkens der Kräfte einher —, jenes denkbar kleinste Etwas aber ganz ohne Ausdehnung, Ort

und Form zu denken, wäre ein Ding der Unmöglichkeit. Hier stehen wir wieder einmal vor dem Unbegreiflichen.

In den obigen Beispielen haben wir es mit solchen unräumlichen, (besser: unausgedehnten) Coëxistenzen zu thun, wo die Einigung der zusammenwirkenden Kräfte auch in unserer Wahrnehmung als ein Eins erscheint. Nun gibt es aber noch solche Complexe ungleichartiger Wirkungen, die von uns schon von vornherein als ein Vielfältiges wahrgenommen werden[1]) und dabei dennoch wirkliche, d. h. unausgedehnte Einigungen sind: 1) Wir vermögen zwei sehr verschiedene, gleichzeitig erschallende Laute, z. B. einen Glockenklang und einen schrillen Pfiff, sofort als eine Gehörswahrnehmung, die aus zwei Elementen besteht, zu erkennen, selbst wenn die Wahrnehmung eine momentane war.[2]) 2) Man pflegt auch von einem im menschlichen Geiste bestehenden „Nebeneinander" zu reden; wir finden z. B. im Bewusstsein gleichzeitig verschiedenartige, ja unversöhnbare Gefühle, Wünsche usw. vor, und doch fehlt auch hier das Bezeichnende des Nebeneinander der Ausdehnung: indem das Bewusstsein gleichzeitig Mehrfaches und Verschiedenartiges in sich vereinigt, durchdringt sich in ihm dieses Mehrfache und wirkt durch einander hindurch. Wie heterogen immer die Elemente, aus denen das Seelenleben besteht, unter einander sein mögen, sie wirken alle auf einander ein, und das Ich empfängt dadurch sein eigenartiges Gepräge, wenn es auch scheinen möchte, dass manches in einem gegebenen Moment nicht mitwirkt, da die Aufmerksamkeit sich gerade mit etwas Anderem abgibt. Fände ein solches Zusammen- und Durcheinanderwirken nicht statt, so gäbe es kein beständiges, eigenartiges Ich. Bei aller Vielheit verhält sich die Einheit der Psyche ungefähr wie die der verschiedenartigen Kräfte, die einen sich bewegenden Körper treiben.

---

[1]) Ich betone hier noch, dass die Gleichzeitigkeit mehrerer psychischer Acte keineswegs blos Schein ist, wie dies von Einigen angenommen wurde. Abgesehen davon, dass schon die Ausdehnungswahrnehmungen entschieden gegen die Unmöglichkeit jener Gleichzeitigkeit sprechen, wie wäre es auch sonst zu deuten, dass die nämlichen Einwirkungen, je nachdem sie gleichzeitig oder abwechselnd auf uns einströmen, eine ganz verschiedene Wirkung hervorbringen? Man lasse z. B. vor Einem die schönste Musik aufspielen, der gerade an wüthendem Zahnschmerz leidet; wird da etwa der Ohrenschmaus dieselbe Wirkung haben, wie in dem Falle, wo er vor oder nach dem Anfalle stattfand? — [2]) Eine räumliche Wahrnehmung kann zwar auch durch mehrere ungleichartige (und gleichzeitige) Einwirkungen hervorgerufen werden, z. B. eine gerade oder gekrümmte Linie, welche aus verschiedenfarbigen Punkten besteht, wird eben als Ganzes, also als Linie aufgefasst; doch durchdringen sich die Elemente dieses Nebeneinander nicht, indes in dem oben angeführten Beispiele eine Durchdringung stattfindet: wie es in einem Accorde der Fall ist, so werden auch hier beide Töne an jedem beliebigen Orte des schwingenden Luftgebietes zu hören sein.

Obwohl man, um sich nicht in Widersprüche zu verwickeln, eine besondere psychische Kraft als Grundlage, Triebfeder und Sammelpunkt der sich im Gehirne abspielenden Seelenfunctionen annehmen muss, so können wir nicht umhin, uns jene Kraft selber in einem gewissen Sinne als ein Räumliches zu denken. Denn erstens ist sie offenbar an ein Räumliches, d. h. an den Organismus und speciell an das Gehirn gebunden, ferner wissen wir, dass gewisse specielle Hirntheile gewissen Seelenfunctionen entsprechen. Da wir nun keine Kraft ohne ein zu dessen Offenbarung nothwendiges Substrat kennen, so können wir uns hypothetisch denken, dass auch Seelenkraft und Bewusstsein ihren Träger in Gestalt einer eigenartigen Substanz haben, welche in einem gewissen Verhältnisse zum Nervensystem steht und ein über das Hirn, vielleicht auch etwas über den Organismus hinaus Verbreitetes, mithin ein Ausgedehntes ist; hingegen, wenn jene Kräfte sich gegenseitig durchdringen und sich im Bewusstsein vereinigen, so erscheinen sie als unausgedehnte Coëxistenz, d. h. die Einheit der Seele wird in jedem räumlichen Theilchen der Substanz vorhanden sein, wie der Accord, als einheitliches Ganzes, an jedem beliebigen Orte des von ihm erklingenden Luftgebietes zu hören ist. Steht es so, so ist auch natürlich, dass die räumliche Grösse eines Hirns von weniger Bedeutung ist, als dessen Qualität und die Intensität der in ihm herumarbeitenden Kräfte. Ein Ameisen- und ein Nilpferdhirn können als Beispiel dienen.[1])

Zu unserem eigentlichen Thema zurückkehrend, können wir schliesslich folgendes Kriterium des Ausgedehnten aufstellen: die Ausdehnung oder die äusserliche Coëxistenz ist diejenige Eigenschaft des Seienden, derzufolge die Theile (besser Theilkräfte) der Dinge selbständig, nicht durch einander hindurch wirken (sind), so dass die Ganzheit oder Einheit der Dinge keine innere oder wahrhafte, sondern eine mehr oder weniger äussere ist und durch eine bedingte, mehr oder weniger ein-

[1]) Obige Betrachtungen erinnern uns wieder einmal daran, dass uns die unräumlichen Wahrnehmungen kein vollständiges Bild des Alls zu liefern imstande sind, daher denn z. B. ein blos auf innerer Selbstbeobachtung fussendes Studium der Psyche durch objective Erfahrungen und Betrachtungen vervollständigt werden muss. Und am meisten bedürfen wir solcher Erfahrungen, wenn sich dem Ich zwar sehr fühlbare, aber ihrer Natur und Entstehungsart nach ganz dunkle und unbekannte Empfindungen offenbaren. Das Ich kann z. B. eine durch Blutstauung des Gehirns bedingte Verstimmung fühlen und darunter leiden, ohne doch die leiseste Ahnung von deren Natur und Ort zu haben, weshalb denn solcher Art unräumliche Wahrnehmungen in der Regel dem Nicht-Ich in die Schuhe geschoben werden: die meisten Schwermüthigen halten nicht sich selbst, sondern das Uebel der äusseren Welt für den Sitz der sie quälenden unangenehmen Gefühle.

seitige Vereinigung der Theile unter einander oder durch eine äussere Stütze oder Einklammerung zu stande kommt; ferner kann die Theilung des Ausgedehnten zwar dessen Grösse verringern, nicht aber die Ausdehnung des betreffenden Dinges vernichten, indes die Theilung einer nichträumlichen bzw. inneren Coëxistenz zugleich die Coëxistenz selber vernichtet, oder sehr wesentlich ändert (z. B. eine complicirte Bewegung wird schon zu etwas ganz Anderem, sobald eine oder mehrere der dieselbe bedingenden Kräfte ausfallen). Obzwar es, wie gesagt, eigentlich keine reine oder absolute Ausdehnung gibt, d. h. dieselbe in einem gegebenen Gegenstande immer nur mehr oder weniger stattfindet, indes es in ihm zugleich eine kleinere oder grössere Beziehung (Zusammenwirkung, Durchdringung) der Theilkräfte untereinander gibt —, so widerspricht dies doch obiger Definition nicht. Für den Unterschied des unräumlichen vom räumlichen Miteinander ist noch folgendes Kriterium von Bedeutung: für ersteres gibt es nur einerlei (gleichzeitige) Beziehungen, für letzteres zweierlei: z. B. das Miteinander der geradlinigen und der Drehbewegung einer aus gezogenem Laufe fliegenden Kugel ist kein räumliches Nebeneinander, daher kann hier von Beziehungen besagter Bewegungen zu einander nur im Sinne der Art der Bewegung, der Schnelligkeit und dergl. die Rede sein. Betrachtet man hingegen zwei nebeneinander sich befindende Körper, von denen der eine eine kreisförmige Bewegung, der andere ein gradliniges Hin und Her beschreibt, so bestehen hier, ausser besagten Beziehungen, noch diejenigen, welche durch die Verschiedenheit des Ortes der Bewegungen bedingt sind, was in ersterem Falle wegfällt.

III.

Jetzt aber ist es an der Zeit, zu fragen, was denn eigentlich unter den Worten Ort, Richtung, Seite, Anordnung usw. zu verstehen ist. Hiermit machen wir uns an das zweite Attribut der Räumlichkeit.

Eine jegliche räumliche Grösse hat eine Mitte und eine Peripherie. Erstere bedeutet dasjenige Gebiet eines gegebenen Dinges, wo letzteres mehr es selbst ist, als in jedem anderen, mit anderen Worten, wo *ceteris paribus* die Theile bzw. Theilkräfte des Dinges ungetheilter wirken.[1]) Wir können auch sagen, die Mitte sei das Gebiet (d. h. Gruppe von Theilen), wo die Theile mehr aufeinander einwirken, als im Umkreis,

[1]) Auch wenn sich gerade in der Mitte ein Ding anderer Art befindet, z. B. wenn wir sagen, in der Mitte des Meeres liege eine Insel, so widerspricht dies keineswegs jener Definition, denn es wird dabei doch eine ideelle Mitte vorausgesetzt, welche aus Theilen desselben Dinges bestände.

indes sich in letzterem heterogene Einwirkungen beimischen. Denn wir müssen, wie oben gesagt, eingedenk sein, dass, wenn auch der bereits besprochene Unterschied zwischen ausgedehnten und nicht ausgedehnten Grössen feststeht, derselbe doch nicht in so ausschliesslichem Sinne zu verstehen ist, als könne keine der in den Theilen eines ausgedehnten Dinges wirkenden Kräfte auf die der Nachbartheile so einwirken, dass dabei eine wenigstens theilweise Beeinflussung und Verschmelzung derselben stattfinde, wo es sich also schon nicht um extensive, sondern um intensive Grössen handelt.[1]) Gesetzt aber, wir haben eine ausgedehnte Grösse vor uns, wo anscheinend gar keine Wirkung der Nachbartheile auf einander besteht, z. B. eine aus isolirten dunklen Punkten oder Körnchen bestehende geometrische Figur auf heller Unterlage; hierher gehören auch überhaupt die Fälle, wo verschiedene isolirte Theilchen durch eine äussere Umfassung zusammengehalten werden. Selbst hier werden die Begriffe „Rand", „Mitte", „Nachbarschaft", überhaupt „Ort" nie ein sogen. reines Dasein ohne Wirkungen bedeuten, denn sollte es wirklich keine Wirkungen der Theile auf einander geben, so gibt es Wirkungen auf die Unterlage, überhaupt auf äussere oder umgebende Dinge, und dabei wird denn die Wirkung der Theile der Mitte eine einfachere, eine weniger vermischte, als die der Randtheile sein, was also, wenn auch indirect, den Unterschied von Mitte und Rand bedingt.

So lange aber Theil Theil ist, so bedeutet dies, dass er zu seinem Ganzen und zu anderen Theilen desselben, *ceteris paribus*, mehr und nähere Beziehungen habe, als zu jedem anderen Dinge. Und diese Definition findet auch in der Definition des „Ortes" ihre Anwendung. Denn was wir unter dem Oertlichen verstehen, lässt sich, näher betrachtet, ebenfalls in gewisse specielle Gruppen von Wirkungen auflösen. „Theil" und „Ort" sind naheverwandte Begriffe. So kann man z. B. sagen, der Ort der Mitte sei dasjenige Gebiet, oder diejenige Gruppe von Theilwirkungen eines Dinges, welche sich in der eben definirten Weise verhält. Sagen wir ein Ding sei „oben" oder „unten", so verstehen wir darunter,

---

[1]) Im allgemeinen kann man sagen, dass ein compactes Stück Materie, z. B. eine Metallkugel, ein weniger reines Beispiel des Ausgedehnten bietet, als ein Stück desselben Stoffes und desselben Gewichtes, welches zu einer dünnen Platte gestampft wäre, und diese wieder ist ein weniger rein Ausgedehntes, als dasselbe Object, welches in einen dünnen und langen Faden ausgezogen wäre, da letzteres am wenigsten gegenseitige Berührung oder Verschmelzung der Theile darbietet. Und umgekehrt, die Wechselwirkung des gegebenen Ausgedehnten mit dessen Umgebung muss in letzterem Falle, *ceteris paribus*, am stärksten sein; z. B. die Mitte einer aus zerstreuten Punkten bestehenden Figur wird dem Sehorgan eines fühlenden Wesens einen einfacheren Eindruck machen, als deren Rand, wo sich bereits heterogene Eindrücke beimischen.

dass es in näherer Beziehung zu denjenigen Gruppen von Eindrücken steht, welche sich einerseits aus den Wahrnehmungen unseres Kopfes, des Himmels usw., anderseits aus denen unserer Füsse, der Erde usw. zusammensetzen, daher denn das Oben unserer Antipoden unser Unten ist. „Links“ und „Rechts“ bedeuten den Unterschied, den wir zwischen unseren entsprechenden Körperhälften bemerken, wobei besonders der sich links fühlende Herzschlag von Bedeutung sein wird. Ein absolutes Oben, Unten, Links, Rechts usw. gibt es nicht.

Was heisst nun schliesslich „Ort“ im allgemeinsten Sinne? Wie gesagt, sind Theil und Ort nahe verwandte Begriffe. Wir sagen z. B., ein gewisses Haus befinde sich in einem gewissen Theil oder an einem gewissen Ort einer Stadt, woraus also folgt, dass „Ort“ in gewissen Fällen gleichbedeutend mit „Theil“ ist. Doch ist dies nicht immer so, d. h. der eine Begriff deckt den anderen nicht überall. Das Wort „Theil“ wird auch dann gebraucht, wenn es sich schlechtweg um die Theile eines Ganzen handelt (z. B. wenn wir sagen, die Mitte sei ein Theil des Ganzen), indes „Ort“ das Sein eines Dritten in oder an dem Theile eines Ganzen bezeichnet[1]), wodurch übrigens dieses Dritte gleichfalls gewissermaassen zum Theil des Ganzen wird, d. h. so lange sein Bleiben in demselben währt. „Ort“ im allgemeinen ist also der Theil eines Ganzen inbezug auf einen dritten Gegenstand, der an oder in ihm ist, ihm angehört, also gewissermaassen dessen Theil ist. Wie aber „Theil“ bedeutet, der betreffende Theil stehe *ceteris paribus* zu seinem Ganzen in mehr und engeren Beziehungen als zu anderen Dingen, so ist auch mit dem Worte „Ort“ gesagt, es stehe zu seinem Ganzen und zu dem in im selbst seienden Dinge, *ceteris paribus* in mehr und in näherer Beziehung als zu anderen. Beziehungen aber lösen sich, wie gesagt, in Wirkungen auf.

Mit der Ausdehnungswahrnehmung ist immer eine wenn auch noch so vage Ortswahrnehmung verbunden: auch wenn wir die Grössen des Ausgedehnten nicht zu bestimmen imstande sind, so können wir z. B. an dem von uns wahrgenommenen Theile Mitte und Rand unterscheiden, ferner können wir angeben, mit oder neben welchen Theilen unseres Leibes das betreffende Ausgedehnte in die Erscheinung tritt. Und was

[1]) Und bezeichnet man ein Ganzes selber als Ort, sagt man z. B., ein Ding befinde sich im Hause — nicht etwa im Hofe oder auf der Strasse —, so ist auch hier der tiefere Sinn der, dass Haus, Hof, Strasse usw. Theile oder Orte eines Grösseren sind, denn es können ja auch letztere Dinge Orte für den gegebenen Gegenstand sein. Kurz, ist das Haus ein Ort, so muss es ein Bruchtheil eines gewissen Grösseren sein, in welchem es auch andere Orte gibt. Nimmt man endlich die ganze Welt als „Ort“, sagt man z. B.: „es gibt nur ein Ding dieser Art in der Welt“ —, so sind hier die Worte „in der Welt“ ein überflüssiger Pleonasmus.

einen „Ort“ an unserem eigenen Ich betrifft, so besteht die Unterscheidung desselben, wie gesagt, im Grunde nur in der Eigenartigkeit der dem Bewusstsein von dort zuströmenden Einwirkungen. Erzeugt eine ausgedehnte Einwirkung kein Ortsgefühl, so fehlt dabei auch das der Ausdehnung[1]); denn ist von „Ort“ die Rede, so wird schon ein räumlich Zusammengesetztes vorausgesetzt, nämlich ein Etwas, welches an dem Orte ist, und eines, welches den Ort bildet, ja die Wahrnehmung des Ausgedehnten kann als eine Summirung von Ortswahrnehmungen aufgefasst werden: z. B. das Ausgedehnte unseres Körpers kennen wir von vornherein als ein aus gleichzeitig verschiedenartigen Wahrnehmungen Zusammengesetztes. Das schlechtweg Ausgedehnte ist nur die Abstraction einer Summirung von örtlichen und Formverhältnissen, ein Ausgedehntes an sich, d. h. ohne Orts- und Formdifferenz kommt in der Natur gar nicht vor.

Wie aber verhalten sich nun Ort und Form oder Gestalt zu einander? Damit kommen wir an unser drittes Hauptattribut der Räumlichkeit. Unter „Gestalt“ versteht man zunächst das Allgemeine, welches die Worte „gerade“, „krumm“, „gewunden“, „eckig“, „rund“, „platt“, „spitz“ und dergl. deckt, ferner gibt es wissenschaftliche (geometrische) Definitionen darüber, was „Linie“, Fläche“, Körper“ bedeuten und worin sich deren Grundformen (Kreis, Viereck, Kugel, Cylinder usw.) unterscheiden. Wie aber ist eigentlich jenes Allgemeine oder Abstracte, welches wir „Gestalt“ der Körper nennen, aufzufassen? Diese anscheinend einfache Frage lässt sich gleichwohl nicht so leicht beantworten, wenigstens wenn man sich mit den gangbaren Definitionen[2]) nicht begnügen will und versucht, dem Wesen der Gestalt näher zu kommen, d. h. sich dieselbe in der Art zu vergegenwärtigen, wie es hier mit dem Nebeneinander (der Ausdehnung) versucht wurde.

Der Unterschied zwischen ausgedehnten und nicht ausgedehnten Coexistenzen besteht, wie gesagt, darin, dass die Theilkräfte der ersteren

[1]) Dergleichen Fälle sind immerhin möglich. Es gibt körperliche, also ausgedehnte Einwirkungen, die uns blos die Empfindung von Angenehm oder Unangenehm liefern, ohne jegliche Vorstellung von Ort und Ausdehnung — wenigstens im gewöhnlichen, directen Sinne. Hierher gehört z. B. jene Schwermuth, durch die sich Blutstauungen im Gehirn (bisweilen auch in anderen Organen) dem Selbstgefühle verdolmetschen, wobei der betreffende Mensch öfters nicht die Ahnung von Ursache und Ort der Einwirkung hat, und die ihn bedrängende schlimme Gemüthsstimmung in die Schlechtigkeit der Aussenwelt versetzt. Es ist auch denkbar, dass ein unentwickeltes Wesen, etwa ein grösserer Embryo, welcher noch nichts von Ich und Nicht-Ich weiss, ein über den ganzen Körper verbreitetes Hitze- oder Fiebergefühl nur ganz allgemein, als unangenehme Empfindung, ohne jegliche räumliche Differenzirung wahrnehmen wird. — [2]) So heisst es z. B. in Littré's »Dictionnaire de la langue française«, art. Forme: „Dans le sens le plus général du mot, l'ensemble des qualités d'un être, ce qui détermine la matière à être telle ou telle chose.“

mehr oder weniger selbständig wirken, d. h. ohne mit den übrigen zusammenzuwirken und von ihnen durchdrungen zu werden. Anderseits gibt es wiederum kein rein Ausgedehntes, d. h. eines, wo sich die Theilkräfte ganz vereinzelt und unabhängig zu einander verhielten. Denn erstens bestehen die Theile eines jeglichen Ganzen, so fein und so zerstreut wir sie uns auch denken mögen, doch immer wider aus kleineren Theilchen, folglich müssen zwischen den benachbarten und zusammenhängenden Theilchen gewisse Beziehungen bzw. Zusammenwirkungen bestehen. Ferner müssen, wie schon oben betont wurde, auch zwischen den Theilen eines aus zerstreuten Theilen bestehenden Ganzen gewisse Beziehungen bestehen, sei dies auch nur mittelbar, durch eine Rückwirkung von der Umgebung aus, denn widrigenfalls müsste uns der Sinn eines Ganzen hier verloren gehen. Nun sind aber einerseits das Wieviel und das Wie jener Wechsel- oder Zusammenwirkungen gewisser Theile des Ausgedehnten, und anderseits das Wieviel und das Wie der sich zu jenen antagonistisch verhaltenden selbständigen Wirkungen gewisser anderer — im engsten Zusammenhang mit der Gestalt. Denn diese besteht eben zunächst darin, dass sich gewisse Theile des Ausgedehnten so und so und gewisse andere anders gruppiren, was sich selbst an der einfachsten Form, der einer geraden Linie, beobachten lässt, da in ihr z. B. die Endtheile nach drei Seiten hin in Beziehung zur Umgebung treten, die Mittellinie nur nach zweien; und bedenkt man, dass selbst die feinste (nichtmathematische) Linie eigentlich ein Strich, d. h. ein auch in die Quere Ausgedehntes ist, so sieht man sofort ein, dass die Gruppirung der Randtheilchen eben im Sinne ihrer engeren Beziehung zu der Umgebung, anders, als die des Innern, und wiederum die Randtheilchen der Mitte anders, als die der Enden gruppirt sind usw. Dabei kommen wir aber nothgedrungen dahin, dass die „Gruppirung“ selber eigentlich nur darin besteht, dass die sich „gruppirenden“ Theile, sowohl zu einander als zur Umgebung, in einer gewissen Beziehung stehen, welche anders gruppirten abgeht; „Beziehung“ aber bedeutet Wirkung (besser: Wechselwirkung), denn gäbe es keine solche, so wären „Gruppirung“ und selbst „Beziehung“ leere Worte.

Was wir „Form“ oder „Gestalt“ nennen ist also: *a*) die Gesammtheit der Wechselwirkungen gewisser Theilkräfte eines Ausgedehnten unter einander und durch einander hindurch auf die Umgebung und *b*) die Gesammtheit der Sonderwirkungen gewisser anderer Theilkräfte, d. h. deren isolirte (nicht durchdrungene) Wechselwirkung mit der Umgebung des Ausgedehnten.[1]) Für uns bestehen besagte Wirkungen zunächst

[1]) Dass es sich hier um ganz reelle Dinge handelt, folgt schon aus den oben angeführten Beispielen; so sahen wir, dass sich die Wirkung der Schwer-

in der Eigenartigkeit des Eindrucks, den eine gegebene Gestalt auf unsere äusseren Sinne ausübt.

Da kein Ausgedehntes ohne Kräfte und Wirkungen denkbar, so ist es auch ohne Gestalt undenkbar.[1]) Unter den Gestalten, in welchen sich das Zusammenwirken der Theilkräfte am wenigsten und das Vereinzeltwirken am meisten zeigt, wäre die eines dünnen und dabei geraden Fadens zu nennen, den wir uns z. B. aus Wachs bestehend denken können. Darauf würde die Verwandlung des Fadens in eine dünne Schicht folgen, an welcher also schon weniger Theile des Ausgedehnten frei bleiben (die Menge desselben wird in allen solchen Beispielen als identisch vorausgesetzt). Darauf entstehe ein Compactes, durch Aufeinanderlegen der Hälften, der Viertel jener Schicht usw., wobei also die Beziehungen der verschiedenen Theile zu einander zunehmen und die freie Fläche nach aussen immer abnimmt. Am meisten Beziehungen bzw. Zusammenwirkungen und Durchdringungen der Theilkräfte unter einander gibt es, *ceteris paribus*, in einer compacten Kugel; zwischen ihr und der eines Fadens liegt eine unzählige Menge von Stufen und Arten, zumal wenn man bedenkt, dass jede Grundform gleich neue partielle Beziehungen darstellt, sobald an ihr Auswüchse, Anhängsel, Vertiefungen, Krümmungen und dergl. vorkommen. Im allgemeinen kann man sagen: je dünner, je ausgebreiteter, je weniger zusammenhängend ein Körper ist, desto vereinzelter die Wirkung der Theile auf die Umgebung, desto stärker und mannigfaltiger auch die Wirkung letzterer auf jene, desto leichter kann zugleich das Gleichgewicht des Ganzen gefährdet werden. Und umgekehrt: je concentrischer, je gedrungener die Gestalt, desto mehr Zusammenwirken der Theile, desto weniger Wechselwirkung von und nach aussen und desto stabiler das Gleichgewicht. Dieses Gesetz lässt sich unter anderem in zahllosen Beispielen an den Formen der Organismen verfolgen[2]), ja wir sehen, dass ein dünner und langer Körperbau des Menschen im allgemeinen eine weniger in sich zurückgezogene, eine leichter durch äussere Einwirkungen in Anspruch genommene (aber auch durch äussere Schädlichkeiten leichter gefährdete) Existenz bedeutet[3]),

kraft, des Lichtes usw. je nach der Form des Ausgedehnten, so oder so verhalten. Es wäre nicht schwer zu demonstriren, dass überhaupt alles, was in einem Körper wirkt, je nach dessen Form, gewisse Variationen in der Wirkung zeigt; richtiger müsste es übrigens heissen: die Form der Körper zeigt gewisse Variationen, je nach dem Wie und Wieviel der Wechselwirkungen der in ihm wirkenden Kräfte.

[1]) Nur dem All selbst können wir keinerlei Gestalt vindiciren, da wir es uns bekanntlich weder endlich noch unendlich vorzustellen vermögen. — [2]) So sind z. B. verschiedene Auswüchse, Taster, Vervielfältigungen innerlicher Schläuche usw. das Merkmal einer Zunahme von Wechselwirkungen mit der Aussenwelt. — [3]) Dieser Typus ist auch häufiger als sein Gegensatz mit Nervosität gepaart.

indes eine gedrungene Körpergestalt, *ceteris paribus*, das Gegentheil darstellt.

Nun müssen wir aber noch Eines in Betracht nehmen: nicht nur die Gestalt eines Körpers bedeutet gewisse Differenzen in seinen Zusammenwirkungen und seinen Sonderwirkungen, sondern es zeigen sich dieselben auch unter Beibehaltung einer gegebenen Form, infolge eines Wechsels der Dichtigkeit des Stoffes. Worin besteht nun der Unterschied zwischen ersterem und letzterem Falle? Die sich bei einem Dichter- oder Dünnerwerden der Substanz einstellenden Differenzen der Zusammenwirkungen und der Sonderwirkungen von Kräften zeigen sich in einer über das Ganze gleichmässig verbreiteten Weise, indes Verschiedenheit der Form stets mehrfache Gruppirungen, also mehrfache Differenzen sowohl der Zusammenwirkungen als der Sonderwirkungen der Theile bedeutet.

Jetzt noch einige Worte über den Begriff Abstand oder Entfernung. Es bestehe eine Linie aus den aneinanderstossenden Theilen *a, b, c, d* usw. Wenn wir sagen, *b* stehe neben *a*, *c* neben *b*, *d* neben *c*, so bedeutet dies, *a* habe zu *b*, *ceteris paribus*, mehr Verhältnisse, stärkere oder grössere Beziehungen, als zu *c*, *b* zu *c* mehr als zu *d* usw. Der Abstand zwischen *a* und *d*, der durch die Theile *b* und *d* gemessen wird, bedeutet hiernach, *a* stehe zu *d* in keinem directen Verhältnisse, d. h. sobald gewisse Wirkungen auftauchen, die sich von *a* bis *d* oder umgekehrt zu verbreiten vermögen, so geschieht dies durch Vermittelung von *b* und *c*.

Schliesslich ist „Raum“, nach der hier vertretenen Ansicht, der Totalbegriff für diejenige Grundeigenschaft des Seienden, derzufolge die Theile eines stofflichen Ganzen gleichzeitig-gesondert wirken (Ausdehnung), obwohl neben dem Gesondertwirken stets auch mannigfaltige Wechselwirkungen und Durchdringungen gewisser Theilkräfte bestehen, wodurch die Differenzen von „Ort“ und „Gestalt“ bedingt werden, mithin der Begriff der Ausdehnung stets ein relativer bleibt. Wenn alle Kräfte der Welt in ein absolutes Eins zusammenflössen, so gäbe es keinen Raum mehr.

IV.

Betrachten wir nunmer des näheren einige Einwürfe derjenigen, welche die Selbständigkeit des Raumes zu vertheidigen für nöthig halten. Ein leerer Raum ohne Stoffe und Kräfte würde weder Ausdehnung, noch Orte, noch Gestalten, noch überhaupt einen Sinn haben, und dass sich schliesslich auch die oben angeführten, scheinbar für ihn sprechenden

Thatsachen der Physik und Mathematik metaphysisch anders auflösen lassen, werden wir sogleich sehen.

Nehmen wir z. B. die Dichtigkeit der Stoffe. Finden wir für dieselbe wirklich nur dann einen Sinn, wenn wir ein selbständiges Volumen, also einen gegebenen Theil eines „leeren Raumes" annehmen? Erstens kennen wir überhaupt keine wirkliche Leere. Alle Begriffe einer Leere sind immer nur relativ, z. B. ein Gefäss, in dem sich gerade kein sichtbarer Stoff befindet, für absolut leer zu halten, wird heute keinem Gebildeten einfallen, und wo es selbst keinen gasförmigen Stoff gibt, da gibt es Aether oder Kräfte. Dem Begriffe eines „Volumens" liegen unzählige Wahrnehmungen und Beobachtungen des Wirklichen zu grunde, die sich dann zum allgemeinen, abstracten Begriff verflüchtigten, etwa wie der allgemeine Begriff „Mensch" auf unzähligen Beobachtungen wirklicher, specieller Menschen fusst.[1]) Ferner lässt sich der Begriff der Dichtigkeit, anstatt denselben auf die „Theile" eines ohne jegliches Reale unmöglichen Dinges zu beziehen, auf wirkliche Vorgänge im Realen zurückführen. Die Stoffe lassen sich einigermaassen zusammendrücken, ferner haben gewisse chemische Verbindungen, desgleichen Temperaturwechsel — Vergrösserung oder Verkleinerung des Volumens zur Folge. Was geschieht nun eigentlich unter solchen Umständen? Man glaubt von altersher an einer Undurchdringlichkeit der Materie festhalten zu müssen und sucht sich z. B. eine Verkleinerung des Volumens bzw. Steigerung der Dichtigkeit dadurch zu erklären, dass die „Atome" der Substanz sich nunmehr näher rücken, d. h. die zwischen ihnen liegenden Raumtheile dabei kleiner werden. Und doch steht die Annahme einer absoluten Undurchdringlichkeit eigentlich im Widerspruch mit den heutigen Ansichten über das Wesen des Stoffes. Schon Hegel und Schelling hielten die Materie für „eine Spannung relativ geistiger Kräfte", und heute wird bekanntlich ohne weiteres zugestanden, dass der ganze Inhalt unserer Stoffbegriffe sich auf Kräfte zurückführt, die unter sich in gewissen Beziehungen stehen. Zwar ist der Begriff „Materie" von diesem Standpunkte aus noch nicht genügend analysirt und bearbeitet worden, seine Basis jedoch steht fest. Ist dem aber so, so verliert die Undurchdringlichkeit ihren Boden, im Gegentheil, die Möglichkeit eines gegenseitigen Durchdringens der den Stoff simulirenden Kräfte wird zur Nothwendigkeit. Mithin besteht das Dichtwerden eines Stoffes am wahrscheinlichsten in einer (obwohl immerhin partiellen) Verschmelzung oder Verdichtung von Kräften, die bis dahin mehr oder weniger isolirt wirkten;

[1]) Herb. Spencer drückt sich über die Abstraction des Räumlichen folgendermaassen aus: „Coexistent positions, which make up our consciousness of Space, are not coexistences in the full sense of the word (which implies realities as their terms) but are blank forms of coexistences, left behind, when the realities are abscut." Diese „blank forms" aber existiren offenbar nur in unserem Geiste.

und je kleiner sein Umfang, je grösser sein specifisches Gewicht, desto mehr Kräfte werden sich an der Durchdringung betheiligen. Ja, selbst wenn man die Materie als etwas Selbständiges stehen lässt und sich das „Dichtwerden" als ein gegenseitiges Näherrücken der Theilchen, als theilweise Ausfüllung der bis dahin blos von Aether erfüllten Zwischenräumen denkt, so muss ja auch in diesem Falle die Zahl jener Theilchen, welche zu einander in engere Beziehung treten, und deren Kräfte in dem Maasse des Dichtwerdens auf einander wirken und sich durchdringen, zunehmen. So oder so, ist also das Wesen des Dichterwerdens darin zu suchen, dass die Menge derjenigen Kräfte des Stoffes, welche zu einem Eins zusammentreten, zunimmt.

Was ferner die Abnahme einer Kraftwirkung je nach dem Abstand betrifft, so besteht das Wesen dieser Erscheinung, von dem hier vertretenen Standpunkte aus, darin, dass die Kräfte des dazwischen liegenden Realen die Wirkung jener Kraft abschwächen, sollte dieses Reale auch nur ein zwischen den Himmelskörpern sich befindender Aether sein.

Endlich lässt sich die Bewegung „im Raume" schlechtweg so auffassen, dass das sich bewegende Ding, welches vor der Bewegung z. B. zu den Dingen oder Theilen X in Beziehung stand, jetzt in eine ähnliche zu den Dingen Y tritt, und dessen frühere Beziehungen jetzt von anderen benachbarten Dingen oder Theilen übernommen werden.

Mithin kann man ganz wohl ohne einen „selbständigen Raum" sein und das, was für einen solchen gehalten wird, mit grösserem Rechte auf gewisse Beziehungen zwischen den Theilen des Realen zurückführen.

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

Logik. Als Lehrbuch dargestellt von Dr. Ernst Commer o. ö. Professor an der Univ. Breslau. Paderborn, Schöningh. 1897.

Der Verfasser vorgenannter Schrift ist als Anhänger der conservativen Richtung in der Philosophie bekannt. Er gehört zu den Gelehrten, die sich in der Gegenwart um die Reconstruction der Philosophie auf dem alten gesicherten Grunde bemühen. In seinen anfangs der 80er Jahre erschienenen Schriften „Die philosophische Wissenschaft" und „System der Philosophie" versucht er, wie Heinze[1]) sich ausdrückt, „eine systematische Darstellung der Philosophie auf aristotelischer Grundlage und glaubt sich hierbei nicht nur mit Thomas, sondern mit den grossen Philosophen aller Zeiten in Uebereinstimmung." Wir brauchen für die Leser des »Phil. Jahrb.« nicht besonders zu versichern, dass diese Annahme, vermöge welcher Aristoteles als Vertreter einer thatsächlich vorhandenen *philosophia perennis* dasteht, nicht auf vorgefasster Meinung sondern auf Wahrheit beruht. Wenn nach Goethe's Wort „die Denker aller Zeiten sich winken", wie sollte da ihr Einverständniss nicht vor allem an Aristoteles, „dem Meister der Wissenden", sich erproben?

Das vorliegende Buch ist aus einer totalen Umarbeitung des „Systems der Philosophie" hervorgegangen und bildet den ersten Theil dieser Umarbeitung. Seinen Inhalt erkennen wir gleich aus dem ersten Satze des Vorwortes: „Ich habe versucht, in diesem Buche die aristotelische Logik nach der consequenten Entwicklung, welche ihr Albert der Grosse und Thomas von Aquin gegeben hatten, kurz und übersichtlich darzustellen." Der Vf. versteht unter der Entwicklung, von der er redet, die ganze von Albertus und Thomas anhebende und in der thomistischen Schule sich fortsetzende Weiterbildung der Logik, für welche die beiden genannten grossen Scholastiker den Grund gelegt und die Richtung bestimmt hatten. Es werden nämlich in dem Buche ausser Thomas und Albertus eine grosse Reihe nachfolgender Logiker aus der thomistischen Schule bis hinab in's vorige Jahrhundert quellenmässig und sehr aus-

[1]) Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. III, 2. S. 192.

giebig benutzt, um so die fortgesetzte, stetige wissenschaftliche Ueberlieferung ersichtlich zu machen. Auf diese Weise wird, wie schon Glossner in seiner Kritik bemerkt, der sehr dankenswerthe Nachweis erbracht, „dass auch die spätere Scholastik nicht blos mit sterilen und spitzfindigen Problemen sich beschäftigte, sondern die Logik in einem wahrhaft wissenschaftlichen Sinne auszubauen und zu fördern suchte“[1])

Wir erblicken den Hauptwerth der Schrift darin, dass sie die Logik des Aristoteles darstellt, und zwar nach der Erklärung bei Thomas von Aquin und Albertus Magnus. Durch diese seine Einrichtung erhält das Werk einen doppelten Vorzug. Einmal führt es gleich an der Schwelle der philosophischen Studien, welche die Logik bezeichnet, in das Studium des Aristoteles und seiner grössten scholastischen Commentatoren ein. Sodann bietet es uns eine nicht zu unterschätzende Bürgschaft für die Wahrheit und Correctheit seines Inhaltes und bewahrt den Autor durch den treuen Anschluss an die grossen Führer vor Reformversuchen, die bei der ganz einzigen Auctorität des Aristoteles in der Logik doppelt gewagt sind.

Wir glauben freilich, dass der erstgenannte Vorzug der Schrift, die Zurückführung der logischen Lehren auf Aristoteles und Thomas, durch eine etwas andere Einrichtung noch gesteigert worden wäre. Es hätte eine kurze Beschreibung und Analyse der logischen Schriften des Aristoteles vorangehen müssen nebst Angabe der Stellen in anderen Schriften von ihm, wo sich wichtigere logische Ausführungen finden. Ein Gleiches hätte bezüglich des hl. Thomas und Albertus geschehen sollen. Sodann hätte der Text des Autors einen engeren Anschluss an den Text des Aristoteles erhalten müssen, damit der Leser wirklich allmählig mit Aristoteles vertraut gemacht wurde, und ebenso hätte sich der Text besser an Thomas und die anderen eingeschobenen Texte anschliessen müssen, damit einerseits die Darstellung weniger abgerissen wurde und mehr aus einem Gusse hervorging, anderseits die Stellen der Autoren verständlicher wurden und ihrem reichen Inhalte nach besser gewürdigt werden konnten. — So wird z. B. S. 142 f. von den Bedingungen der Definition geredet und gefordert, dass der zu definirende Gegenstand etwas Einheitliches sein müsse. Als Beleg steht die Stelle aus Aristoteles, Met. 6, 5 (1031 *a* 1): *μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός*. Diese Stelle ist freilich insofern am Platze, als die geforderte Einheit durch die Wesenheit verbürgt wird. Aber man versteht diesen Zusammenhang nicht sofort. Ausserdem ist der aristotelische Text misverständlich. Die Wesenheit ist nur an erster Stelle Gegenstand der Definition, nicht ausschliesslich. Das sagt der Vf. gleich darauf (S. 144) selbst, führt aber zum Belege keine Stelle aus Aristoteles, sondern nur Stellen aus Thomas an. Aristoteles sagt aber

[1]) „Jahrbuch für Philos.“ XII. 3. Heft. S. 279.

nach den Worten: »nur von der Substanz gibt es eine Definition«: „Denn wenn es auch eine Definition von den anderen Kategorien gibt, so muss doch die Substanz dabei hinzugethan werden, wie wenn man etwa die Qualität oder das Ungrade definirt. Denn dasselbe kann nicht ohne die Zahl, noch das Weibliche ohne das Sinnenwesen begrifflich bestimmt werden." — Die Belege, welche den Text des Autors über die Definition der Substanz auf S. 144 begleiten und beleuchten, zeigen auch nicht jenen engeren Anschluss an den Autorentext, von dem wir reden, oder vielmehr die Sätze des Autors sind an sie nicht gehörig angeschlossen. Im Text heisst es, dass an sich nur die Substanz definirt wird, die übrigen Kategorien nur mit Bezug auf die Substanz. In den begleitenden Stellen steht u. a. eine Bemerkung vom hl. Thomas aus dem Zusammenhang seiner Auslegung zu der berühmten aristotelischen Seelendefinition.

„Similiter etiam nulla forma est quid completum in specie, sed complementum speciei competit substantiae compositae. Unde substantia composita sic definitur, quod in eius definitione non ponitur aliquid, quod sit extra essentiam eius. In omni autem definitione formae ponitur aliquid, quod est extra essentiam formae, scil. proprium subiectum eius sive materia." [1])

Der jugendliche, ungeschulte Leser, für den ja das Lehrbuch auch berechnet ist, wird versucht sein, in diesen Worten die Bestätigung der Regel zu erblicken, dass die Accidentien nur mit Bezug auf die Substanz definirt werden können. In Wirklichkeit aber redet der hl. Thomas von der substantialen oder Wesensform, die freilich mit den accidentalen Formen es gemein hat, nur mit Bezug auf ihren substantialen Träger definirt werden zu können. Ausserdem findet sich in den Worten des hl. Thomas eine wichtige Regel über die Definition der Substanz, die aus Aristoteles entnommen ist, bei Commer aber nirgendwo einen bestimmten Ausdruck findet. Die Substanz muss so definirt werden, dass kein Accidens, auch kein mit Nothwendigkeit und immer aus ihr fliessendes, in die Begriffsbestimmung aufgenommen wird. Nur das, ohne das die Substanz nicht gedacht werden kann, gehört in die Bestimmung ihres Begriffes. Diese Regel hat z. B. ihre Anwendung bei allen mathematischen Figuren, weshalb Aristoteles in der Metaphysik (5, 30, Schluss) sagt: „Man spricht vom Zufälligen (*συμβεβηκός*) auch noch in anderem Sinne, nennt nämlich so alles, was jedem Ding an sich eigen ist, ohne in seiner Wesenheit zu sein, wie es z. B. dem Dreieck zukommt, im ganzen zwei rechte Winkel zu haben. Und derartiges Zufällige kann ewig sein, das Zufällige der gewöhnlichen Redeweise dagegen niemals."

Im einzelnen möchten wir uns noch erlauben, folgende Unebenheiten anzumerken. Der Titel „Logik, als Lehrbuch dargestellt", wo freilich im Druck unter dem Worte Logik ein trennender Strich steht, sagt uns

[1]) De an. 2, 1.

weniger zu. Uns gefiele besser: „Lehrbuch der Logik“ S. 3 liest man: „Die Aufgabe der Philosophie besteht in der ursächlichen Erkenntniss der Weltordnung“, statt in der Erkenntniss der Ursachen. S. 14 heisst es über Principien, Ursachen und Elemente: „Princip heisst dasjenige, worauf etwas anderes auf irgend eine Weise folgt. Ursache ist dasjenige Princip, von welchem das Sein oder Wesen eines anderen Dinges abhängt. Element ist die Ursache eines Dinges, welche in demselben vorhanden ist.“ Der Text des hl. Thomas, welcher die Textworte begründet, scheint uns viel bestimmter zu sein, als diese Erklärungen:

„Elementum est, ex quo componitur res primo, et est in eo, ut dicitur 5. metaphysicae; sicut litterae sunt elementa locutionis, non autem syllabae. causae autem dicuntur, ex quibus res dependet secundum esse suum vel fieri (es ist zu bemerken, dass im Zusammenhang des Aristoteles vornehmlich von den Principien der Naturkörper oder der Natursubstanzen die Rede ist). Principium vero importat quendam ordinem alicuius processus (es ist nicht von einem Vorgang oder einer Reihe schlechthin, sondern von dem Hervorgehen der Substanzen die Rede).

Wiederholt wird in der Schrift der Mensch als thierisches Wesen oder Thier bezeichnet. Es muss heissen Sinnenwesen gemäss der Bedeutung von *animal* und ζῷον. Ja, diese beiden *termini* bedeuten oft nur lebendes Wesen. — S. 142 wird die genetische Definition unterschiedslos als äusserliche Definition bezeichnet, äusserlich, wie wenn man sagte: Die menschliche Seele ist von Gott aus Nichts erschaffen zur Glückseligkeit. Die genetische Definition des Kreises ist aber doch nicht blos äusserlich. — S. 201 lesen wir: „Jeder Körper ist eine Substanz — jeder Mensch ist ein Körper — also ist jeder Mensch eine Substanz.“ Genauer sagt man weder: der Mensch ist Körper, noch: der Mensch ist Geist; er hat Beides. — S. 277 steht: „Der Anfang des Wissens ist immer ein Erkenntnissvorgang, nämlich irgend eine Wahrnehmung. (Der Herr Verfasser braucht dieses Wort nicht blos im Sinne der sinnlichen Wahrnehmung, sondern im Sinne von erkennender Auffassung, *apprehensio*, überhaupt.) Die innere sinnliche Wahrnehmung und die geistige Erkenntniss hat aber, wie die Psychologie beweist, ihren ersten Ursprung in einer äusseren Sinneswahrnehmung, welche sich auf die körperlichen Einzeldinge erstreckt.“ Es ist uns nicht ohne weiteres klar, dass nicht blos das Denken, sondern auch die innere sinnliche Wahrnehmung ihren Ursprung in der sinnlichen Erkenntniss von Aussendingen haben soll.

Satzvey. **Dr. E. Rolfes.**

Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Von Fr. Erhardt. Leipzig, Reisland. 1897.

In neuester Zeit ist es hauptsächlich die Lehre des sogen. psychophysischen Parallelismus, welcher eine causale Beziehung zwischen Geistigem

und Leiblichem leugnet. Der Vf. vorliegender Schrift unterzieht diese Lehre einer sehr eingehenden Kritik, wobei er nicht mit Unrecht besonders die starke Verbreitung derselben unter den modernen Psychologen mit ihren materialistisch-mechanischen Anschauungen in Verbindung bringt.

Nachdem er eine geschichtliche Entwicklung des Problems vom 17. Jahrhundert an bis auf unsere Tage gegeben, unterscheidet er zwei Hauptanschauungen innerhalb des Parallelismus: den universellen, welcher überall in der Natur Geist und Stoff vereinigt findet, und den particularen, welcher nur auf das erfahrungsmässige Seelenleben sich bezieht. Demgemäss werden vorzüglich Fr. A. Lange, Wundt, Höffding, Paulsen und Münsterberg in der Kritik berücksichtigt.

Es sind fünf Haupteinwände, welche gegen die Wechselwirkung und damit für den psychophysischen Parallelismus vorgebracht werden:

Der erste ist die gänzliche Heterogeneität von Leiblichem und Geistigem. Die Seele ist unräumlich, der Leib räumlich.

Aber mit Recht bemerkt der Vf. mit Schopenhauer und Lotze: dass wir Wechselwirkung und Einwirkung überhaupt nicht verständlich machen können, und doch leugnen wir sie nicht. Der Einwand böte wohl für Cartesius und Spinoza Schwierigkeiten, die das Wesen der Materie lediglich in die Räumlichkeit setzen, aber sie hat auch Kraft, womit sie der Seele gleichartig wird. Es gibt sogar auch eine Auffassung der Materie, welche sie dem Wesen der Seele sehr nahe bringt.

Zweitens wird das Causalitätsgesetz ins Feld geführt, welches nach Münsterberg verlangt, „dass wir die körperliche und geistige Welt, wenn wir ihre Vorgänge erklären wollen, nicht anders denken können, als unter der Voraussetzung, dass jede physische Erscheinung eine physische, jede psychische Erscheinung eine psychische Ursache hat."

Aber das ist eine *petitio principii*: es soll ja bewiesen werden, dass z. B. körperliche Bewegungen nicht vom Willen ausgehen können.

Lange und Münsterberg behaupten drittens, die Körperwelt werde lediglich durch mechanische Gesetze beherrscht, womit ein geistiger Einfluss ausgeschlossen sei. Dagegen bemerkt Erhardt mit Recht: die Gesetze der Mechanik haben ihre volle Geltung, mögen geistige oder körperliche Ursachen die Bewegungen erzeugen. Die Mechanik sagt nämlich gar nichts über die Ursachen aus; dies thut erst die Hypothese der rein mechanischen Naturerklärung, welche keine anderen als mechanische Ursachen gelten lassen will.

Speciell hat man das Gesetz der Trägheit gegen die psychische Causalität ausgespielt: Der träge Stoff kann nur durch äussere Ursachen in Bewegung gesetzt werden.

Aber dabei wird körperliche und äussere Ursache identificirt, also wieder vorausgesetzt, was zu beweisen war, nämlich dass es keine geistige

Causalität gibt. Wenn nun Wundt gar behauptet, die Seele müsse in eine materielle Substanz verwandelt werden, wenn sie physische Wirkungen und nach aussen hervorbringen könne, so hat das gar keinen vernünftigen Sinn, geschweige denn einen Grund. Dazu hätte noch bemerkt werden müssen, dass die Seele dem Stoffe ihres Körpers nicht äusserlich bleibt, sondern ihn belebt; so dass derselbe kein träger Stoff mehr ist, sondern ein durch ein Lebensprincip thätiger.

Von Wundt wird viertens besonders die geschlossene Naturcausalität für den Ausschluss der Wechselwirkung hervorgehoben. Aber was ist geschlossene Naturcausalität? Es kann zweierlei bedeuten: 1⁰ und eigentlich: In die Reihe der natürlichen Ursachen kann eine ausser- oder übernatürliche nicht eingreifen. Aber dieser Satz hat mit unserer Frage nichts zu thun; denn die Seele ist ja eine natürliche Ursache; 2⁰ Es soll vielmehr heissen: In die Reihe der körperlichen Ursachen können keine psychischen eingreifen: und das enthält eine *petitio principii.*

An fünfter Stelle wird das Princip von der Erhaltung der Energie gegen die Wechselwirkung geltend gemacht. Dagegen bestreitet Erhardt die Ausdehnung, welche man dem Gesetze gegeben, übt Kritik an der Geltung des Gesetzes selbst, jedenfalls findet er darin blos quantitative Beziehungen, Aussagen über die Ursachen der Bewegungen enthalte es nicht. Helmholtz glaubt die Lebenskraft durch das Energieprincip beseitigen zu können, wenn er sagt: „Könnte die Lebenskraft die Schwere eines Gewichtes zeitweilig aufheben, so würde dasselbe ohne Arbeit zu beliebiger Höhe geschafft werden können und später, wenn die Wirkung seiner Schwere wieder freigegeben wäre, beliebig grosse Arbeit zu leisten vermögen. So wäre Arbeit ohne Gegenleistung aus nichts zu beschaffen!“ [1])

Aber die Lebenskraft soll ja nicht die Schwere aufheben, sondern nur die Anziehung der Erde durch eine stärkere Kraft überwinden, ebenso wie sie auch der Magnetismus überwindet. Aehnlich ist es auch mit der Einwirkung der Seele auf die physikalischen und chemischen Processe. Man stellt sich fälschlich die Sache immer so vor, als wenn in der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele auf Seite des ersteren eine Vermehrung, auf Seite der letzteren eine Verminderung der Energie eintrete. „Es ist aber der richtige Schluss vielmehr der, dass die Seele der Analogie nach imstande sein müsste, ohne Verminderung ihrer psychischen Energie auf den Körper zu wirken!“ Weiter kann man annehmen, dass die materielle Wirkung des körperlichen Processes nach dem Gesetze von der Erhaltung der Energie einen anderen körperlichen erzeugt, daneben aber auch noch eine psychische Wirkung habe.

---

[1]) Vortr. u. Reden I. 351 f.

In dieser Weise sucht Stumpf die Wechselwirkung mit dem Energieprincip in Einklang zu bringen. Aber dann durfte er auch nicht den directen Eingriff der Seele in den körperlichen Mechanismus leugnen und erklären: „Nicht durch blos psychologische Bedingungen, sondern stets nur unter Mitwirkung eines bestimmten psychischen Zustandes (Affectes, Willens), ohne dass doch das Quantum physischer Energie durch diesen beeinflusst wird!" „Denn", bemerkt E. mit Recht, „was soll die Mitwirkung psychischer Zustände noch bedeuten, wenn die lebendige Kraft der Gehirnbewegungen ihrer Grösse nach thatsächlich blos von physiologischen Bedingungen abhängig ist? Kommen wir dann nicht auf die parallelistische Theorie zurück, wonach ein bloses Nebeneinander von physischen und psychischen Vorgängen angenommen werden darf?"

Rehmke und Metscher haben geglaubt, die Schwierigkeit, welche sich aus dem Energiegesetz ergibt, dadurch lösen zu können, dass bei der Einwirkung der Seele auf den Leib lediglich eine Auslösung potentieller Energie des Gehirns in actuale stattfinde, keine Erzeugung von Energie aus Nichts. Dazu bemerkt E. mit Recht, dass potentielle Energie niemals in actuale sich umsetzt, ohne dass eine Ursache den Anstoss dazu gibt. Wo bleibt denn auch bei dieser Annahme der Einfluss der Seele auf den Leib?

Uebrigens ist die Behauptung von Paulsen, dass bei der Einwirkung der körperlichen Erregung auf die Seele einfach Energie verschwinde, schon darum unhaltbar, weil der seelische Zustand, die Empfindung, Vorstellung, doch auch etwas ist und eigentlich nicht verloren geht. Denn erstens wirkt dieselbe meistens wieder auf den Körper zurück, setzt ihn in Bewegung; zweitens vergehen Seelenzustände niemals gänzlich, sondern wirken fort auf das gesammte Geistesleben.

Allgemein können wir also sagen: Beim Einwirken der Seele auf das Gehirn wird allerdings der vorhandene Kraftvorrath desselben vermehrt. Bei der Einwirkung des Körpers auf die Seele wird die Erregung der Seele als Nebenproduct des materiellen Vorganges ohne allen Kraftverbrauch bewirkt, oder es ist eine besondere Kraftäusserung erforderlich, welche aber nicht verloren geht, ebenso wenig als bei den chemischen Processen die ausser den mechanischen Bewegungen erzeugten dynamische Wirkungen dem Gesetze von der Erhaltung der Energie widerstreiten. Nur wer dieses Gesetz mit der Hypothese der rein mechanischen Naturerklärung verwechselt, kann jene dynamischen oder gar seelischen Wirkungen neben den rein mechanischen leugnen.

Fundamental glaubt Erhardt die Einwände gegen die Wechselwirkung durch „die naturphilosophische und erkenntnisstheoretische Auflösung des Begriffes der Materie" beseitigen zu können. Er löst den Begriff der Materie mit Leibniz, Kant und vielen Anderen in Kraft auf: „Die Materie bildet nicht nur einen passiven Träger von Kräften, sondern ist

ihrem Wesen nach selbst Kraft." Grundkräfte wie specifische Kräfte sind „ihrer eigentlichen Natur nach immateriell und blos dynamische Wesenheiten." Selbst die Räumlichkeit, die Ausdehnung der Materie wird dadurch beseitigt, dass wir mit Kant annehmen, „dass der Raum keine objective Realität besitzt, sondern nur die Form bildet, unter der wir subjectiv die Dinge auffassen müssen."

So weit können wir dem Vf. nicht folgen, brauchen es aber auch nicht; da wir die Schwierigkeiten gegen die Wechselwirkung viel besser widerlegen können.

Eine ernstere Schwierigkeit bietet eigentlich nur das Energieprincip. Die desfallsigen Bemerkungen Erhardt's sind durchaus der Beachtung werth: wir glauben dieselben aber noch etwas mehr vertiefen zu müssen, und die völlige Unhaltbarkeit des parallelistischen Standpunktes zu erkennen.[1])

Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft kann nicht als absolut nothwendiges Denkgesetz bezeichnet werden: Die Vernunft sieht keinen zwingenden Grund, der das Verschwinden oder Entstehen von Kraft als unmöglich erscheinen liesse. Aber empirisch ist es durch ziemlich vollgültige Induction festgestellt. Diese Induction erstreckt sich aber zunächst nur auf die materiellen Kräfte: Wärme, Elektricität usw. Die organischen, lebenden und geistigen Kräfte sind als solche gar keiner Maasbestimmung fähig; also können auf sie jene Messungen, welche die Aequivalenz und die Constanz der Kräfte darthun, gar keine Anwendung finden: hier muss also, wenn das Gesetz auch für sie gelten soll, eine ganz andere Methode eingeschlagen werden. Nun ist ja freilich auch für die lebendigen, denkenden Wesen eine annähernde Geltung des Energiegesetzes durch Beobachtung festgestellt: z. B. geistige Arbeit erzeugt Wärme, die Function der Muskeln und der Nerven ist von chemischen Processen begleitet usw. Man kann in einem wahren Sinne sagen, dass die Thätigkeit des Sehens und des Denkens chemische Kraft verbraucht. Aber eine mathematisch genaue Aequivalenz, wie sie das Energiegesetz verlangt, zwischen chemischem Process der Netzhautelemente und dem Sehen, lässt sich nicht nachweisen. Wenn wirklich die seelische Function, die durch den chemischen Process erregt wird, und damit die chemische Kraft selbst in's Nichts zurücksänke, so würde dieser Ausfall ungefähr in gleichem Maasse wieder gedeckt durch psychische Einflüsse, welche die Seele auf den Körper ausübt. Somit wäre die Constanz der Energie, insoweit sie beobachtet werden kann, hinlänglich gewahrt.

Im Grunde verhält sich aber die gegenseitige Einwirkung von Leib und Seele ganz anders, als es in jenen aus dem Energieprincip entnommenen Einwürfen vorausgesetzt wird. Der Leib wirkt im Menschen

[1]) Vgl. unsere Schrift: „Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft." (Besonders S. 73–93.) Münster 1882.

nicht als todte Materie auf den Geist, noch auch der für sich existirende Geist auf eine fremde Materie, sondern der beseelte Leib empfängt Einwirkungen von äusseren Körpern. Diese verändern den Körper wie jede andere Materie nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft, zugleich aber wird die Seele miterregt, ohne dass es dazu einer grösseren Kraft bedürfte, als wenn der Leib allein erregt werden sollte. Von einer Masse, Trägheit der Seele, welche durch entsprechende Kraft eigens in Bewegung gesetzt werden müsste, kann keine Rede sein. Desgleichen setzt der Geist keine fremde Materie in Bewegung, wenn er seine Glieder bewegt, sondern im Grunde verändert er sich selbst: er bewegt sich in seinen Gliedern. Es ist darum der Einwand F. A. Lange's, dass durch eine Vorstellung auch nicht ein Atom aus seiner Lage und Richtung verschlagen werden könne, ganz unzutreffend. Erstens soll es ja die Vorstellung nicht thun, sondern der Wille und seine Kraft. Der Wille kann aber zweitens sich selbst bewegen, bestimmen, Lage und Richtung seines Thuns beeinflussen. Es bietet aber dem Verständnisse nicht grössere Schwierigkeiten, die Seele, ihre Glieder als ihre Vorstellungen, Empfindungen beeinflussen zu lassen.

Indes die principielle und fundamentale Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeit liegt in dem positiven Nachweis, dass das Gesetz von der Erhaltung der Energie auf die geistige Welt gar nicht anwendbar ist, jedenfalls nicht in dem Sinne, in dem jenes Gesetz von der Naturwissenschaft constatirt und begründet worden ist. Aequivalenz und Erhaltung der Kräfte ist lediglich von der anorganischen Welt exact nachgewiesen: und hier, und nur hier, lässt es sich auch ganz triftig begründen. Es hängt nämlich mit der Trägheit der Materie auf's engste zusammen; es ist nichts anderes als das auf die träge Materie angewandte Causalitätsprincip.

Ein Körper kann nicht in Bewegung gesetzt werden, ausser wenn ihn ein anderer anstösst oder anzieht, was nach der mechanischen Naturauffassung auch nur durch Anstösse möglich ist: nach dieser Auffassung reduciren sich alle Naturkräfte auf Bewegungen bzw. Impulse zu Bewegungen. Also nur durch irgend welche Art von Stoss kann ein Körper von einem anderen in Bewegung gerathen; dazu ist aber erforderlich, dass der stossende sich bewege. Es ist aber klar, dass er von seiner eigenen Bewegung beim Anstoss so viel verliert, als er dem anderen mittheilt. Sonst könnte ja auch durch einen einzigen ersten Anstoss eine unendliche Anzahl von Körpern bewegt werden: ein Stoss von endloser Stärke könnte eine Unendlichkeit von Bewegungen erzeugen, was handgreiflich gegen das Gesetz der Causalität verstösst. Es muss also jede Naturkraft ihre Wirkung dadurch erzielen, dass sie an einen anderen Körper einen Theil oder ihr ganzes Maas von Bewegung abgibt, sich so viel verzehrt, als sie an Wirkung schafft: es findet ein Umsatz

der Kraft in eine äquivalente Kraft statt: — es geht keine Kraft verloren, es entsteht keine neue in der Körperwelt.

Desgleichen kann kein bewegter Körper zur Ruhe kommen bzw. geringere Geschwindigkeit annehmen, wenn er seinen Verlust an Bewegung nicht einem anderen mittheilt. Nur dadurch, dass er an einen anderen anprallt, kann er in seiner Bewegung aufgehalten werden. Der ihn aufhaltende Körper muss dann aber ebenso viel an Bewegung gewinnen, als der bewegte hatte und verliert. Dieser tritt nur seine Bewegung an ihn ab. Ist der aufhaltende Körper zu gross, um seiner ganzen Masse nach in Bewegung gesetzt werden zu können, so wird sich die Bewegung des anprallenden den leichter beweglichen kleinsten Theilchen, den Molekülen mittheilen: die mechanische Kraft wird in ein Aequivalent Wärme umgesetzt usw.

Ganz anders, wenn es sich um geistige oder auch nur lebendige Causalität handelt. Dem Gesetze der Trägheit sind schon nicht die lebenden, noch weniger die geistigen Wesen unterworfen; der Begriff des Lebens schliesst den der Selbstbewegung ein, also den der Trägheit aus: Leben ist Selbstthätigkeit. Also kann für sie die obige Begründung des Energiegesetzes nicht gelten. Auch dies zeigt sich am klarsten in den Lebensthätigkeiten der geistigen Wesen.

Unser Geist kann Bewegungen hervorrufen, ohne sie aus vorausgehender Bewegung zu erzeugen. Er kann in sich Vorstellungen von Motiven und Zielen erzeugen, durch die er sich selbst zu einer Bewegung bestimmt. Er kann wiederum andere Vorstellungen in sich hervorrufen, durch die er jede Bewegung, sei es geistige, sei es körperliche, sistiren kann: ein Umsatz der Bewegung in eine andere ist darum nicht erforderlich. Das Causalitätsprincip kommt hier freilich auch in Betracht: es muss eine adäquate Ursache vorhanden sein für die jeweilige Wirkung, und die Wirkung muss der Ursache entsprechen; nur die besondere Modification, welche die Trägheit der Ursache herbeiführt und das Causalitätsprincip zum Energieprincip determinirt, muss wegfallen. Die körperliche Erregung bewirkt eine nach Qualität und Quantität entsprechende Zuständlichkeit der Seele, und der Willensenergie entspricht die von ihr bewirkte körperliche Bewegung.

Die Einfachheit dieser Betrachtung wird freilich durch zwei wichtige Momente complicirt: Erstens ist unsere Seelenthätigkeit keine rein geistige, sondern sie ist stets mit körperlichen Veränderungen, Zuständen des Nervensystems, speciell des Gehirns, verbunden; oder genauer gesprochen: unsere geistige Thätigkeit ist nur möglich auf Grundlage sinnlicher Thätigkeiten und Zustände, und diese verlangen wesentlich die Mitwirkung der Gehirnprocesse. Letztere unterliegen aber gewiss dem Energiegesetz, was ja auch schon daraus sich ergibt, dass die

sinnliche Seele, weil ganz an die Organe gebunden, in dieselben versenkt, mit ihnen substantial geeint, auch die Trägheit des Stoffes theilen muss.

Zweitens kann nicht geleugnet werden, dass auch der Geist, der geschöpfliche, veränderliche Geist dem Gesetze der Trägheit nicht ganz entrückt ist. *Quidquid movetur, ab alio movetur.* Auch der Geist kann nicht rein aus sich seine Gedanken und Willensentschlüsse erzeugen, er bedarf einer Anregung, Mitwirkung eines Anderen, und schliesslich eines unbeweglichen Bewegers. Also unterliegt er mit dieser, wenn auch freilich mehr metaphysischen oder doch psychologischen Trägheit, einigermaassen dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft: er kann sie nicht aus Nichts erzeugen, er kann sie auch nicht einfach zum Verschwinden bringen. Wenn er ersteres vermöchte, so könnte er ja ohne Ende die Kraftvermehrung fortsetzen und eine unendliche Menge aufhäufen: ein endliches Wesen hätte Unendliches hervorgebracht, was offenbar unmöglich ist; wir haben ja auch gerade denselben Umstand für die Unmöglichkeit der materiellen Krafterzeugung ohne vorausgehende Kraftvernichtung geltend gemacht.

Was das erstere anlangt, so ist es gerade geeignet, die Schwierigkeiten, welche aus dem Energiegesetz gegen die Wechselwirkung sich ergeben, zu lösen. Wenn nämlich die psychischen Thätigkeiten stets physiologische Processe zur Grundlage haben, dann können letztere das Gesetz von der Erhaltung der Kraft im strengen Sinne des Wortes befolgen, und wenn die Beobachtung das Energiegesetz im belebten Organismus nachweisen kann, dann geht es eben auf die Aequivalenz der dem Leben zu grunde liegenden materiellen Processe. Daneben können die geistigen Thätigkeiten lediglich ihren eigenen Gesetzen z. B. den Associationsgesetzen der Vorstellungen, den logischen Zusammenhängen der Wahrheiten im Urtheilen, Schliessen folgen. Neben diesen beiden Reihen, welche körperliche Processe mit körperlichen und geistige mit geistigen verbindet, haben wir nun freilich noch zwei andere: die Einwirkungen des Körperlichen auf Geistiges, und des Geistigen auf Körperliches. Ueber diese kann die Beobachtung keine exacte Messungen im Sinne der Aequivalenz und der Erhaltung der Kraft anstellen: hier kann also, wie oben gezeigt wurde, nur das allgemeine Gesetz der Causalität Anwendung finden, und dieses wird auch vollständig bewahrheitet, indem das Geistige ein entsprechendes, wenn auch qualitativ verschiedenes Körperliches, und das Körperliche einen der Intensität nach entsprechenden seelischen Zustand hervorbringt. Von diesem kann man in Wahrheit sagen, dass er niemals mehr in seiner seelischen Eigenart vollständig verloren geht, wie auch die vom Willen erzeugte körperliche Bewegung nie vergeht, sondern in die Kette der materiellen Weltvorgänge eintritt, in welcher Kraft nur durch Umsatz von Kraft vergehen kann.

Von grösserer Bedeutung könnte der zweite Punkt erscheinen; denn es kann doch nicht geleugnet werden, dass unser Geist nicht selbstherrlich über seine Thätigkeit schaltet, nicht ganz aus sich auf seinen Leib, nicht einmal auf sich selbst einwirken kann, sondern einem Trägheitsgesetze, wenn auch eigener Art, unterworfen ist. Ebenso müssen wir eingestehen, dass die unbegrenzte Erzeugung von Kraft ohne eigene Abnutzung, wie bei den körperlichen Agentien, so auch beim endlichen Geiste unannehmbar erscheint.

Allerdings bedarf unser wie jeder geschöpfliche, veränderliche Geist einer Anregung von aussen; unsere, aus sich ruhenden Geisteskräfte können nur durch entsprechende Objecte angeregt und zu bestimmter Thätigkeit determinirt werden. Diese Objecte sind, allgemein gesprochen, das Wahre und das Gute, und dieses nicht in seinem physischen, sondern in seinem idealen Sinne. Das Gebiet der idealen Wahrheit und Güte ist aber unendlich an Ausdehnung und Macht. Es kann einen der universalen Erkenntniss fähigen Geist zu unendlich vielen Acten anregen, und dies alles ohne verbraucht, ohne aufgezehrt zu werden. Es erleidet keine Minderung oder Schwächung seines Einflusses, seiner Gewalt auf die Geister, selbst wenn es unzählige derselben zu unzähligen Acten die ganze Ewigkeit hindurch determinirt: Es würde freilich in seiner Idealität eine so reale Kraft nicht ausüben können, wenn es nicht in einer unendlich mächtigen Wirklichkeit gründete, und wenn der Geist kraft seiner Anlage nicht einer Unendlichkeit von Acten fähig wäre. Der unbewegliche Beweger, Gott ist es, welcher mit unendlicher Macht in letzter Instanz durch die Wahrheit die Geister bewegt. Der Geist selbst besitzt in seiner Fähigkeit, das Allgemeine zu erkennen und zu erstreben, eine in gewissem Sinne unendliche Energie; wer das Universale denken kann, vermag damit unendlich Vieles und damit das Unendliche zu erfassen, wenn er auch in sich endlich ist. Er besitzt in der universalen Erkenntniss eine potentiale Energie, die in gewissem Sinne unendlich genannt werden kann. Dieselbe kann freilich nie ganz in actuale Energie übergehen; und darum bleibt seine Kraftentfaltung immer endlich. Das Endliche kann freilich keine unendliche Kraft entfalten, aber das brauchen wir auch nicht anzunehmen: Erstens weil der jeweilige einzelne Erkenntnissact oder auch die jeweilige einzelne vom Geist erzeugte Bewegung immer nur endliche Kraft verlangt; jede folgende Thätigkeit verlangt aber nicht mehr. Zweitens dem Geiste ist bei seiner Thätigkeit die Wahrheit dienstbar, und diese hat eine unendliche Macht.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Wesen und Ursprung der Lehre von der Präexistenz der Seele und von der Seelenwanderung in der griechischen Philosophie. Von Felix Laudowicz. 113 S. Berlin, Selbstverlag des Verfassers.

In dieser nicht ohne Scharfsinn und mit viel Erudition geschriebenen Abhandlung wird der Nachweis unternommen, dass in der griechischen Philosophie die häufig wiederkehrenden Vorstellungen von einem vorleiblichen Dasein und einer Wanderung der Seelen einen mythologischen und exotischen Ursprung haben. Das letztere, die Begründung der fremden Herkunft jener Ideen, ist das eigentliche Motiv der Schrift. Dass die gedachten Vorstellungen kein Erzeugniss der Speculation bei den Griechen sein können, wird durch zwei Gründe erhärtet (S. 78): Die Unsterblichkeitslehre, aus der man sie noch zuerst als natürliches Correlat ableiten könnte, ist selbst nicht philosophischen Ursprungs. Vielmehr ist dieselbe nach Zeller's charakteristischem Worte[1]) nicht von den Philosophen zu den Priestern, sondern von den Priestern zu den Philosophen gekommen. Sodann aber zeigt sich in der vorplatonischen Philosophie die Präexistenzlehre fast ausschliesslich nicht als bewusste logische Conclusion aus der Unsterblichkeitsidee, sondern geht vielmehr als ein für sich bestehender Glaubenssatz neben der wissenschaftlichen Theorie der Philosophen einher, und niemand würde in dieser eine Lücke finden, wenn sie fehlte.[2]) Bezüglich der Vorstellung von der Seelenwanderung, die von der Präexistenz nicht immer gehörig unterschieden wird, springt die mythologische Herkunft in die Augen, so dass es keines weiteren Nachweises bedarf. Auch reden die griechischen Philosophen von ihr immer wie von einem Bestandtheile priesterlicher Ueberlieferung (S. 79.).

Schwieriger ist die Frage, ob der Präexistenzgedanke, einschliesslich desjenigen der Metempsychose, originell griechisch ist, oder von aussen übernommen wurde, und woher. Der Vf. hält die Annahme, dass diese Lehre aus Indien zu den Griechen gekommen sei, für die einzig wahrscheinliche.

Um dies zu rechtfertigen, gibt er nach einer kurzen Darstellung des Begriffes der Präexistenz und ihres Zusammenhanges mit der Metempsychose (S. 8—11) zuerst eine geschichtlich-kritische Uebersicht über die einzelnen Fassungen der fraglichen Lehre in der griechischen Philosophie, angefangen von Pythagoras und Empedokles bis hinab zu dem Neupythagoreer Plotin und dem Neuplatoniker Proklus. Auch Origenes kommt zur Sprache, da mit der Verwerfung seiner Präexistenztheorie die im wesentlichen durch griechische Autoren vertretene Präexistenzlehre des Alterthums ihren Abschluss findet (S. 12—78).

---

[1]) Philos. d. Griechen. I, 59. — [2]) a. a. O. I, 60. 423.

Hierauf wird der Nachweis versucht, dass der Ursprung der verschiedenen Fassungen, in denen das Theorem von der Präexistenz und der Seelenwanderung bei den Griechen auftritt, nur aus den indischen Religionsanschauungen in befriedigender Weise erklärt werden kann (S. 78 bis 111). Originell griechisch, selbsteigenes Erzeugniss der hellenischen Volksseele, kann die Idee von dem früheren Sein und der Wanderung der Seele nicht sein. Was Zeller bezüglich ihrer Herkunft von den orphischen Mysterien behauptet, hat in den von ihm angerufenen Belegstellen keine hinreichende Stütze (S. 79 ff.). Ausserdem bildet der lebensfrohe Charakter des griechischen Genius den vollendeten Gegensatz zu jener pessimistischen Ansicht, nach der das Erdenleben nur ein Strafzustand für gefallene Geister ist (S. 84 ff.). Demnach können jene Ideen nicht wohl aus dem griechischen Geiste entsprungen sein, und ihre Herkunft ist also auswärts zu suchen.

Nun ist es aber nicht wahrscheinlich, dass sie aus Aegypten, woran man wohl zunächst denken könnte, eingewandert sind. Was von einer Reise des Pythagoras nach Aegypten berichtet wird, ist wenig glaublich (S. 89). Auch ist ungewiss, ob die Aegypter an die Seelenwanderung und die Präexistenz geglaubt haben (S. 90). Ja, es ist in Ansehung dessen, was man sonst von ihren religiösen Vorstellungen und ihrer ganzen Gedankenwelt weiss, sogar unwahrscheinlich (S. 95). Demnach werden wir ein anderes Ursprungsland für die Präexistenz- und Metempsychosenlehre suchen müssen, und als dieses glaubt der Vf. mit Sicherheit Indien nachweisen zu können (S. 96). Von diesem Lande waren die Griechen einerseits nicht in der Art abgeschnitten, dass eine Verpflanzung der Ideen in der gedachten Weise äusserlich unmöglich gewesen wäre (S. 96 ff.). Anderseits glaubt der Vf., dass die verschiedenen griechischen Typen der Präexistenz- und Metempsychosenlehre in den entsprechenden indischen Lehren leicht wiederzuerkennen sind (S. 100 f.). Nur sei festzuhalten, dass die pantheistische Auffassung der Inder, wonach die ideell präexistirende Seele blos darum aus dem Ocean der Gottheit entlassen wird, um nach vielen Wanderungen zuletzt wieder in ihn zurückzukehren und in ihm aufzugehen, bei den Griechen um deswillen keine Aufnahme finden konnte, weil das Bewusstsein der eigenen sittlichen Persönlichkeit in ihnen zu voll entwickelt war. Demnach bleibe die Lehre von Präexistenz und Metempsychose, wenn auch äusserlich aufgenommen, dennoch der specifisch griechischen Weltanschauung fremd: indische Götzenbilder in einem griechischen Tempel (Schluss).

In diesem bildlichen Ausdrucke hat der Herr Vf., wie uns bedünkt, die Quintessenz seiner Schrift wiedergegeben, das Ergebniss, dem zu lieb er seine ganze mühsame Arbeit unternommen hat. Die griechischen Systeme sollen als Sammelplätze unvereinbarer Ideen erscheinen, wenigstens

die Idee von der Präexistenz und der Seelenwanderung soll bei vielen von ihnen, und gerade den bedeutendsten, ohne Vermittelung dastehen, und wenn dem wirklich so wäre, so wäre diese Thatsache so beachtenswerth, dass die aufgewandte Mühe zu ihrer Aufdeckung sich schon verlohnte. Aber die Behauptung des Vf.'s ist in dem Umfange, den er ihr gibt, unhaltbar. Was hätte denn auch nur die griechischen Denker bestimmen können, jene indischen Mythen, die doch sonst nach dem Vf. so sehr dem griechischen Genius widerstrebten, in ihr System aufzunehmen? Der Vf. lässt uns darüber ganz und gar im unklaren. Man muss aber umsomehr eine Ursache fordern, als die genannten Philosophen, wie wir wiederholt versichert werden, selbst vor schweren Inconsequenzen nicht zurückschreckten, um für die indischen Träumereien in ihrem Systeme Platz zu behalten.

Was wir insbesondere von den Inconsequenzen und Unklarheiten des Aristoteles hören (S. 48-51), ist schon darum keiner Beachtung werth, weil Aristoteles keine Präexistenz gelten lässt. Unser Vf. ist hier noch ganz im Banne der alten, von Zeller vertretenen, hundertmal widerlegten Vorurtheile befangen. „Auch Aristoteles", sagt er, „lehrt eine Präexistenz des vernünftigen Theils der Seele, des *νοῦς*, und zwar genauer des thätigen *νοῦς*" usw. Bei Plato, der freilich die Präexistenz und die Metempsychose lehrt, haben diese Ideen tiefe Wurzeln in dem Ganzen seiner psychologischen Anschauungen, stehen also nicht unvermittelt da. Was S. 50 gesagt wird, dass der unleugbare psychologische Pantheismus der Stoa mit der damaligen geistigen Verfassung Griechenlands nicht harmonirte, so dass jene pantheistischen und monistischen Anschauungen als fremdes, eingeführtes Erzeugniss angesehen werden müssten, scheint uns auch nicht überzeugend zu sein.

Satzvey. **Dr. E. Rolfes.**

Die Aesthetik als Wissenschaft der anschaulichen Erkenntniss.

Von W. Nef. Leipzig, Haacke. 1898.

Die Aesthetik befindet sich nach dem Vf. bis jetzt in einem trostlosen Zustande, da Gegenstand, Methode und Ziele derselben durchaus verkannt werden.

Als Gegenstand der Aesthetik bezeichnete man seither das Schöne. Aber „eine Wissenschaft des Schönen ist ein Unsinn!" Das Schöne ist nichts objectives in der Welt Gegebenes: „»Schön« ist ein Lustgefühl, »hässlich« ein Unlustgefühl!" Zur Bestimmung des Schönen wurden zwei Methoden angewandt: der Weg von oben und der Weg von unten. Ersterer Weg wird von den Philosophen eingeschlagen, welche

von den Annahmen ihres Systems ausgehend den Schönheitsbegriff zu bestimmen suchen. Aber einen solchen Begriff gibt es nicht, und jene philosophischen Annahmen wie z. B. die „Idee", welche von Plato bis Lotze eine so grosse Rolle in der Aesthetik spielt, sind Hirngespinste. Der Weg von unten, die Erfahrung, kann nie trügen, aber die Realästhetiker glauben durch diese Methode allgemeine Gesetze aufstellen zu können, auf einem Gebiete, wo es deren keine gibt. Für das, was gefällt, gibt es nur Annäherungsbestimmungen, nur was einer grösseren Anzahl Menschen gefällt, kann bestimmt werden.

Das Ziel der Aesthetik ist verfehlt, denn was sie anstrebt, ein allgemein verbindliches Gesetz für das, was schön und das, was hässlich ist, ist etwas Immaginäres: ein solches Gesetz gibt es nicht. Die grosse Menge urtheilt ja auch immer nach ihrem Geschmacke, nicht nach den Lehrbüchern der Aesthetik.

Dem gegenüber bezeichnet der Vf. als Gegenstand der Aesthetik „die anschauliche Erkenntniss:" Dieselbe ist zwar eine intellectuelle Function, welche aber stets eine starke Gefühlsbetonung hat. Ferner findet diese intellectuelle Function einen sinnlichen Ausdruck in Kunst und Spiel. Auch diese Fertigkeiten, welche bei den Menschen wie bei den Thieren der Lust entspringen, sind Gegenstand der Aesthetik. Daraus ergibt sich die hohe Bedeutung der anschaulichen Erkenntniss: „Das einzige Kriterium des Werthes einer Sache liegt in unserem Gefühle, d. h. in der Lust und Unlust. Was Lust erzeugt, ist für uns von positivem Werthe, was Unlust erzeugt, ist für uns von negativem Werthe. Was bei einer grösstmöglichen Zahl von Individuen die grösstmögliche Intensität von Lust unter grösstmöglicher Dauer derselben erzeugt, ist von grösstem Werthe:" Nun hat aber die anschauliche Erkenntniss vor der abstracten das voraus, dass sie unmittelbar, diese erst mittelbar Lust erzeugt. Darum „hat die allgemeine Erkenntniss mittelbaren, die besondere unmittelbaren Werth:"

Die Methode der ästhetischen Forschung muss dieselbe sein, wie die Methode der Psychologie überhaupt: Selbstbeobachtung, die Beobachtung Anderer und das Experiment. „Nicht viel anderes als ästhetische Experimente ist das, was man als Thierdressur zu bezeichnen pflegt. Durch die Dressur wird versucht, wie weit man einem Thiere anschauliche Erkenntniss beibringen könne:"

Das Ziel der Aesthetik ist: „Sie muss, ausser der Bestimmung der allgemeinen Gesetze auf dem Gebiete der anschaulichen Erkenntniss, auch noch versuchen, den absoluten Werth oder wenigstens den relativen der einzelnen Erkenntnisse zu einander festzustellen:"

Das ist eine sehr radicale Reform der Aesthetik! Es ist übrigens zu verwundern, dass dieselbe erst jetzt auftritt, nachdem derselbe Um-

sturz auf ethischem Gebiete schon längst versucht worden ist. Wenn man dem sittlich Guten den objectiven Werth absprechen, die Sittlichkeit auf Lust zurückführen und demgemäss auch eine Thierethik aufstellen konnte, so kann man auf ästhetischem Gebiete noch leichter die Lust als Kriterium allen Werthes bezeichnen und eine Thierästhetik produciren.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Thomas von Aquino's Stellung zum Wirthschaftsleben seiner Zeit. Untersucht von Dr. phil. Max Maurenbrecher. 1. Heft. 122 S. Leipzig, J. J. Weber. 1898.

Verfasser ist der Ansicht, dass eine Gesammtdarstellung der thomistischen Wirthschaftslehre vom historischen Standpunkte aus bisher nicht unternommen wurde. Er will daher untersuchen, welche Stellung Thomas zu den wirthschaftlichen Fragen eingenommen hat, und von welchen Factoren er dabei beeinflusst war. Ergeben sich als diese letzteren Aristoteles, die Kirchenväter und das kanonische Recht, so fragt es sich ferner, wie Thomas die bezüglichen Aussprüche seiner Quellen auffasst, und ob sich etwa in dieser Auffassung die Einwirkung der concreten Zeitverhältnisse nachweisen lässt. Erst auf grund dieser Untersuchungen kann dann weiterhin festgestellt werden, einerseits welches die eigene subjectiv-religiöse Schätzung wirthschaftlicher Dinge bei Thomas ist, und anderseits welche Bedeutung seine Ansichten oder die bei ihm sich findenden, mehr oder minder modificirten antiken Gedanken für die Entwicklung der Wirthschaftslehre beanspruchen. Der bis jetzt vorliegende erste Theil behandelt nach einer Orientirung über das Material die allgemeinen Grundlagen des Wirthschaftslebens. Zwei weitere sollen die Erscheinungen des Verkehrs und seine Normen und sodann die Finanzwirthschaft des Fürsten, der Kirche und der Klöster besprechen, ein sich anschliessender letzter Theil endlich die zusammenfassende geschichtliche Würdigung der ganzen Wirthschaftslehre des mittelalterlichen Theologen bringen.

Der Vf. war in anerkennenswerther Weise bestrebt, aus der Schriftenmasse des Aquinaten alles heranzuziehen, was nur irgend Aufschluss über eine der behandelten Fragen zu geben versprach. Dabei ist er hinreichend unterrichtet, um die Erklärung der aristotelischen Politik nicht ohne weiteres für die Feststellung von Thomas' eigenen Gedanken verwerthen zu wollen, sondern die Entscheidung hierüber von dem Inhalt und der Beschaffenheit der einzelnen Aussprüche abhängig zu machen. Mit diesem Vorbehalt wird ihm dann aber das von Thomas herrührende Stück des Commentars zur Politik zu einer besonders wichtigen Quelle.

In unglaublicher Schnelligkeit vollzog sich im 13. Jahrhundert die

Reception der aristotelischen Philosophie, welche dem christlichen Abendlande durch Vermittelung der Araber in schwer verständlichen, nicht selten den Sinn geradezu verdunkelnden Uebertragungen zugekommen war. Die Thatsache ist nur daraus erklärlich, dass man zwar die naturphilosophischen, psychologischen und metaphysischen Schriften des Meisters selbst bisher nicht besessen hatte, dass aber auch bisher schon eine aristotelische Tradition bestand, und daher die jetzt eintretende bedeutungsvolle Bereicherung des Stoffes keineswegs in eine völlig neue Gedankenwelt einführte, sondern ergänzend und berichtigend zu derjenigen hinzutrat, in der man sich schon vorher bewegt hatte. Vornehmster Träger dieser Tradition waren die Schriften des Boëthius, welche zwar direct nur der Erläuterung der aristotelischen Logik dienen sollten, aber den Leser in gelegentlichen Excursen über dieses Gebiet hinaus mit aristotelischer Lehre und Terminologie bekannt machten. Durch die Hervorhebung dieses Sachverhaltes wird das Verdienst der grossen Scholastiker, eines Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Albertus Magnus und Thomas nicht geschmälert. Mit erstaunlichem Fleisse haben sie sich den neuerdings dargebotenen Lernstoff angeeignet, mit congenialem Scharfsinn, in unübertroffener Systematisirung, hat insbesondere Thomas die aristotelische Philosophie der christlichen Denkweise zu assimiliren gewusst. Aber man begreift, dass da, wo eine solche die Schule von Athen mit den Schulen des Mittelalters verknüpfende Tradition nicht vorlag, das Verständniss des griechischen Lehrers auf Schwierigkeiten stossen konnte, zu deren Beseitigung die mittelalterliche Wissenschaft auf ihrem damaligen Stande nicht ausreichte. Und dies eben gilt von der aristotelischen Politik. Hier fehlten die verbindenden Fäden, die aus einer völlig andersgearteten Gegenwart zur theoretischen Würdigung längst vergangener Formen menschlichen Gemeinlebens hätten hinführen können. Und es fehlten ebenso die umfassenden geschichtlichen Kenntnisse, mit deren Hilfe man in wissenschaftlichem Interesse jene Formen hätte reconstruiren können. Dass Thomas selbst dies empfunden hat, möchte ich aus der Thatsache schliessen, dass von dem Commentar zur Politik nur das erste Buch und einige Capitel des zweiten von ihm herrühren. Auch bei der einzigen grösseren Schrift, mit der er selbständig das politische Gebiet betreten hatte, der Abhandlung „*De regimine principum*“, ist ihm bekanntlich schon bald wieder die Feder aus der Hand gesunken. Und würde man sich wundern können, wenn dem mit den tiefsten Fragen der philosophischen und theologischen Speculation unablässig beschäftigten Bettelmönche ein nachhaltiges Interesse für politische und sociale Einzelfragen abgegangen wäre? An der Tafel des Königs von Frankreich sitzend, war er einer alten Erzählung zufolge in angestrengtester Geistesarbeit mit der Widerlegung der manichäischen Häresie beschäftigt.

Schon gleich die erste Untersuchung, welche der Organisation des Wirthschaftslebens gilt, ergibt bei Thomas höchst charakteristische Abweichungen von Aristoteles. Zwar dass er das Wort von dem Menschen als geselligem Lebewesen etwas anders auffasst, sofern bei ihm die ausdrückliche Bezugnahme auf den Staat als höchste sittliche Lebensgemeinschaft wegfällt, möchte ich nicht so stark betonen; denn auch die allgemeinere Tragweite jenes Wortes, die Bedeutung der Geselligkeit für die Lebenserhaltung, fehlt ja bei Aristoteles nicht. Von grösster Wichtigkeit aber ist, dass bei Thomas ausdrücklich die Berufstheilung als Grundlage der Gesellschaft hingestellt wird. Thomas geht davon aus, dass nur die Arbeitstheilung dem Menschen eine ausreichende Bedarfsdeckung verschaffen kann. Vom Standpunkte christlicher Teleologie aber ergibt sich daraus sogleich, dass für jeden Menschen seine Arbeit der ihm von Gott verliehene Beruf und das im Interesse der Gesammtheit zu verwaltende Amt ist. So trennt ihn eine breite Kluft von Aristoteles, für welchen die wirthschaftliche Grundlage des Gemeinlebens durch Sklavenarbeit beschafft wird, und von einer sittlichen Werthung von Arbeit und Beruf nicht die Rede ist.

Dass Thomas für den antiken Stadtstaat, den Aristoteles seinen Erörterungen zu grunde legt, kein volles Verständniss mitbringen konnte, lag in der Natur der Sache. Mittelalterliche Staatslehre, wo sie selbständig vorgeht, knüpft an den Fürsten und seine Pflichten den Unterthanen gegenüber an. Höchst merkwürdig aber ist, dass sich dem Aquinaten in seiner Auslegung das Bild der mittelalterlichen Stadt, wie sie sich im 13. Jahrhundert, zumal in Italien, ausgebildet hatte, der griechischen *πόλις* unterschiebt. Im Zusammenhange damit geht ihm die Bedeutung von *vicus*, womit der lateinische Text die aristotelische Bezeichnung für Dorf wiedergibt, über in die von Strasse, und die *αὐτάρκεια* der *πόλις* beruht ihm darauf, dass die mittelalterliche Stadt mit ihren nach Zünften geordneten Gewerben und ihren nach Strassen vertheilten Zünften allein imstande ist, für die sämmtlichen Bedürfnisse der Bürger aufzukommen.

Mit jener ersten, grundsätzlichen Differenz und dieser den Verhältnissen der Zeit entnommenen thatsächlichen Anschauung hängt dann weiterhin zusammen, dass auch die Bedeutung der von Aristoteles sogenannten Erwerbskunde eine andere wird, und bei Thomas der von Aristoteles schlechthin verpönte Gelderwerb als zulässig, weil nothwendig, erscheint. Anderseits kann man es nur auf das Gewicht der Auctorität seines Meisters zurückführen, wenn für Thomas die in der vorbezeichneten Weise gefasste Stadt als die natürliche Form des menschlichen Zusammenlebens gilt, so zwar, dass ihm die gesammte agrarische Bevölkerung nur als eine Ausnahme erscheint. Im allgemeinen aber ergibt sich, „dass nicht der Text des Aristoteles seine Vorstellungen bestimmt, sondern dass er seine dem wirklichen Leben entnommenen Vorstellungen in jene

hineininterpretirt, dass er so mittelalterliches Wirthschaftsleben in die Worte des antiken Philosophen hineingelegt hat" (S. 61).

Aus der Anerkennung des Werthes und der sittlichen Bedeutung der Arbeit, sowie der Nothwendigkeit der Arbeitstheilung ergeben sich für Thomas, wie das folgende Capitel darlegt, Consequenzen, die immer weiter von Aristoteles abführen, so die Auffassung, dass auch geistige Arbeit Quelle eines rechtmässigen Erwerbes sein könne, und die weit freundlichere Stellung, welche Thomas den eigentlichen Handwerkern gegenüber einnimmt. Dass er trotzdem in die Einzelheiten der productiven Arbeit keinen tieferen Blick gethan habe, wird man mit dem Vf. für glaublich halten (S. 75). Ziemlich verwickelt erscheint die Stellungnahme gegenüber der Sklaverei, welche Aristoteles bekanntlich aus der natürlichen Verschiedenheit der Menschen und den Bedürfnissen eines vollkommenen Hauswesens hergeleitet hat. Schon mancher moderne Leser hat sich gewundert, dass Thomas in seiner Erläuterung der Politik die aristotelische Auffassung wiedergibt, ohne sie mit dem Ausdrucke grundsätzlicher Verwerfung zu begleiten. In der That findet sich bei ihm nicht die leiseste Andeutung, die „im Sinne der späteren Sklavenemancipationsforderungen gedeutet werden könnte." Trotzdem und trotz der Aneignung aristotelischer Gedanken und Bezeichnungen entfernt sich Thomas, wie der Vf. richtig sagt, in der ethisch-metaphysischen Beurtheilung der Sklaverei durchaus von Aristoteles. Dass dies unter dem directen Einflusse der stoischen Philosophie geschehe, braucht man indessen nicht anzunehmen, vielmehr ist es die logische Consequenz des Evangeliums, welches alle Menschen zur Freiheit und Gleichheit der Gotteskindschaft berief. Eben darum ist es auch unrichtig und irreführend, wenn der Vf. an mehreren Stellen (S. 79 u. 88) behauptet, wie bei Aristoteles so habe auch bei Thomas der Sklave „keinen persönlichen Selbstzweck." Allerdings hat die Kirche die Sklaverei als eine in der Form des Rechts bestehende Institution nicht direct angegriffen, sondern nach dem Vorgange des Apostels die Sklaven zum Gehorsam gegen ihre Herren ermahnt und gegentheilige Lehren, welche den christlichen Sklaven von der Pflicht des Gehorsams entbinden wollten, als häretisch verworfen. Thomas folgt hier durchaus der kirchlichen Ueberlieferung, aber es ist schief, wenn der Vf. (S. 86) sagt, nach Thomas sei es eine Ketzerei, zu behaupten, dass das Christenthum die Aufhebung der Sklaverei fordere. Von der Aufhebung der Institution als solcher redet er nicht, sondern von der pflichtmässigen Stellung des Einzelnen, die sich als praktische Consequenz aus ihrem Bestande ergibt. Vollkommen unrichtig endlich ist es, dass bei Thomas die im Princip anerkannte natürliche Freiheit aller Menschen jeder praktischen Bedeutung entkleidet sei. Der Vf. selbst widerlegt diesen Ausspruch durch den Hinweis auf das Eherecht (S. 84). In der Zurückführung der Sklaverei auf die durch die Sünde gebrachte

Verderbniss versucht Thomas den Ausgleich zwischen den verschiedenen Auctoritäten zu finden, welche die Sklaverei bald als eine Folge, bald als eine Verkehrung der Naturordnung ansehen. Am werthvollsten ist hier der Nachweis, dass er dabei nicht an agrarische Unfreie denkt, sondern an Haussklaven, Mitglieder fremder, uncivilisirter Stämme, die durch Krieg oder Kauf erworben sind (S. 90 ff.). Dass es deren in den christlichen Ländern, namentlich in Italien, bis tief in's Mittelalter gab, ist gewiss, ebenso aber auch, dass sie nur einen sehr unerheblichen Bestandtheil der damaligen Gesellschaft ausmachten. Für Thomas aber haben sie die Bedeutung, dass er in ihnen die aristotelischen Ausführungen sozusagen an den Thatsachen verificiren kann.

Das letzte Capitel handelt vom Eigenthum. Hier war Neues von Erheblichkeit nicht zu gewinnen. Auf die von protestantischer Seite erhobene Controverse eingehend, findet es der Vf. schwer begreiflich, dass sogar ein „Theologe wie Albrecht Ritschl" die „Ablehnung des naturrechtlichen Communismus" durch Thomas habe übersehen können (S. 112), und gegenüber der Bemängelung, dass dieser nicht auch die Nothwendigkeit des Eigenthums für die Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit des Menschen betont habe, weist er treffend darauf hin, dass eine derartige Auffassung in Deutschland erst von Fichte geäussert worden sei, man somit aus ihrem Nichtvorhandensein einem mehr als fünf Jahrhunderte früher lebenden Autor keinen Vorwurf machen dürfe (S. 98). Anderseits sollen freilich auch die katholischen Schriftsteller nicht das Richtige getroffen haben, sofern nach Thomas die Nothwendigkeit des Privateigenthums erst auf der durch die Sünde herbeigeführten Verderbniss der menschlichen Natur beruhe (S. 113). Ich wüsste nicht, wer von uns geneigt wäre, diesen nicht nur durch den klaren Wortlaut seiner Aussprüche gestützten, sondern in Wahrheit selbstverständlichen Satz zu leugnen. Ihn Ritschl gegenüber ausdrücklich hervorzuheben, lag seiner Zeit für mich kein Anlass vor.

In diesem wie in dem vorigen Capitel erörtert der Vf. Thomas' Lehre vom Naturrecht, jedoch weder erschöpfend, noch auch in jedem Punkte zutreffend. Eine erneute eindringende Untersuchung des Gegenstandes erscheint hiernach sehr am Platze. Ebenso wäre eine Untersuchung der älteren, patristischen Eigenthumslehre im Vergleiche mit der thomistischen erwünscht. Der Vf. überspannt hier die Unterschiede, auch unterlässt er es auffallenderweise, die letzteren mit den Zeitverhältnissen in Zusammenhang zu bringen. Und doch ist einleuchtend, dass sich der Reflexion auf die von christlichen Ideen getragene, von christlichen Obrigkeiten verwaltete Gesellschaftsordnung des Mittelalters andere Zielpunkte herausstellen mussten, als sich den Kirchenvätern bei ihrer Beurtheilung der aus dem Heidenthume hervorgewachsenen Einrichtungen und Verhältnisse herausgestellt hatten. Auch aus der schärfsten Brandmarkung des

Reichthums, die sich bei einzelnen unter ihnen findet, darf man meines Erachtens keine grundsätzliche Verurtheilung der Institution des Privateigenthums herauslesen. Was ihnen am Herzen liegt, ist weit weniger die Institution als das sittliche Verhalten der Individuen. Hier rächt es sich, dass der Vf. sich bezüglich der Geschichte der christlichen Ethik ausschliesslich in protestantischen Bearbeitungen orientirt hat. Im übrigen ist er sichtbar bemüht, confessioneller Befangenheit keinen Einfluss auf sein Urtheil zu verstatten. Nur wenige Stellen klingen daran an, am stärksten die Anmerkung auf S. 50. Ich weiss nicht, ob irgendwer die thörichte Behauptung aufgestellt hat, die Gesellschaftslehre des hl. Thomas könne, so wie sie liegt, als Programm moderner Socialpolitik dienen, jedenfalls aber ist es recht wenig angebracht, einer solchen Thorheit wegen über den „ungeschichtlichen Sinn dieser Kirche" zu peroriren. Etwas mehr Bescheidenheit der bald 2000jährigen Weltkirche gegenüber schadet auch dann nicht, wenn man Verfasser einer — wie ich, bei manchen Ausstellungen im einzelnen, gerne anerkenne — tüchtigen und verdienstlichen Arbeit ist, deren baldige Fortsetzung allen, die sich für die Gedankenwelt des christlichen Mittelalters interessiren, sehr erwünscht sein muss.

München. **v. Hertling.**

Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende. Par F. Picavet. Paris, Leroux. 1897. XI,227 p. (Bibliothèque de l'école des hautes études.)

Von dieser Schrift mit ihrem aus einem Briefe des Scholastikers Adalbold an Gerbert als Papst geschöpften Titel interessirt hier nur ein verhältnissmässig kleiner Theil. In der Biographie Gerbert's weist Picavet die Behauptung in das Gebiet der Legende, dass Gerbert im wortwörtlichen Sinne bei den Arabern in Spanien (Cordova) in die Schule gegangen sei (S. 34 ff.). Verdienstlich ist die Durcharbeitung der Schriften Gerbert's mit Rücksicht auf die von ihm benutzten alten Autoren. Dagegen konnte zur Philosophie Gerbert's selbstverständlich nichts Neues gesagt werden. Der Vf. bemüht sich nun wenigstens die Leistung Gerbert's namentlich in dessen »Libellus de rationali et ratione uti« in einem günstigeren Lichte erscheinen zu lassen, als es von seiten Cousin's und Prantl's geschah. Allein wenn er seinen Helden geradezu das Universalienproblem lösen lässt („il a discuté, à tous les points de vue, et complètement traité, un problème indiqué et non resolu par Porphyre"), so trifft er damit doch weit über das Ziel hinaus. Seltsam muthet uns auch das Bestreben des überaus fleissigen Autors an, noch gewisse Zusammenhänge zu stiften zwischen Philosophie und philosophischer Methode des 10. und 17. Jahrhunderts. — Neues liesse sich

zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters allerdings noch in Fülle beibringen, wie Hauréau zeigte und neuerdings die von Bäumker gegründeten „Beiträge“ darthun, man brauchte nur die in Frankreich so zahlreichen Handschriften zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie einem weiteren Interessentenkreise zugänglich zu machen.

Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters. Von Jul. Kögel. Greifswald, Abel. 1897. (Leipz. Diss.) 39 S. Mk. 1,50.

So sehr die Absicht zu begrüssen ist, etwas zur Aufhellung der mittelalterlichen Philosophie beizutragen, so müssen wir doch von dem gegenwärtigen Schriftchen sagen, dass es diesem Zwecke kaum gerecht geworden ist. Anstatt den philosophischen Kern aus den theologischen Sentenzenbüchern des Lombarden herauszuschälen, und so seine Stellung in der Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie zu bezeichnen, verirrt sich der Vf. nur zu oft auf das specifisch theologische Gebiet. So ist namentlich der Sacramentenlehre des Sentenzenmeisters (S. 32—36) ein Raum und eine Bedeutung zugemessen, die ihr im Rahmen dieses Schriftchens nicht zukommt. Mit dem gegenwärtigen Stande der Forschung in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie scheint der Vf. nicht in genügender Fühlung zu stehen, sonst hätte er bei Erwähnung von Abälard's *Sic et non* zu der Ausführung Denifle's hierüber Stellung nehmen müssen, sonst hätte er auch empfunden, dass es ein allmählich veralteter Standpunkt ist, der Universalienfrage bei einem Petrus Lombardus eine Rolle zuzuweisen, wie er es thut (S. 21—26). Der Lombarde als Philosoph fordert eine vielseitigere Würdigung als sie ihm Kögel angedeihen liess, welcher nach dem relativ viel zu weit ausgedehnten allgemeinen Theile seiner Schrift (Allgem. Ueberblick über die Philosophie des Mittelalters, Allgemeine Charakteristik der Stellung des Lombarden zur Philosophie des Mittelalters), der keinen neuen Gedanken bringt, den Sentenzenmeister lediglich als Realisten, als Mystiker und in seiner Ausgestaltung der Sacramentenlehre in's Auge fasst. Eine ausgedehntere Rücksicht auf die Litteratur, die Benutzung z. B. der Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Stöckl neben dem doch bedeutend älteren Geschichtswerke von Ritter wäre hierin sicher nicht ohne Nutzen geblieben. Anzuerkennen ist die gerechte Würdigung, welche Vf. der wissenschaftlichen Leistung der Scholastik im allgemeinen zu theil werden lässt (S. 7). Das Urtheil eines Harnack, Paulsen und anderer vorurtheilsfreier protestantischer Forscher über die wissenschaftliche Arbeit des Mittelalters dringt in stets weitere Kreise.

Regensburg. **Dr. J. Endres.**

Das Thier in der Philosophie des Hermann Samuel Reimarus. Von Dr. Carl Christ. Scherer. Würzburg, And. Göbel's Verlag. 1898.

In der angedeuteten Schrift unternimmt es ein eifriger, talentvoller Schüler des hochverdienten Würzburger Philosophen Dr. R. Stölzle, eine Darstellung und Würdigung der Thierpsychologie des H. S. Reimarus den Freunden einer gesunden Weltbetrachtung darzubieten. Man brauchte nun zwar, um eine vernünftige und den Thatsachen entsprechende Analyse des Thierlebens in befriedigender Gründlichkeit zu gewinnen — denn eine „restlose" Erklärung aller Phänomene auf diesem Lebensgebiete wird dem Stückwerke menschlichen Forschens kaum je gelingen —, nicht gerade zum Verfasser der „Wolfenbütteler Fragmente" zurückzukehren; schon lange vorher ja war man sich über die Deutung der thierischen Lebenserscheinungen auch ohne die ausgebreitete Specialforschung der Neuzeit in der Hauptsache hinreichend klar, und die Restauration der christlichen Speculation im laufenden Jahrhundert hat es gleichfalls nicht versäumt, aus dem reichen Materiale der neuzeitlichen Detailuntersuchungen die nöthigen Schlussfolgerungen zu ziehen; aber immerhin ist es hochinteressant, den geistigen Verirrungen der allermodernsten „Denker" über biologische Probleme die ehrliche, vorurtheilsfreie Beobachtung und Denkarbeit einer Hauptleuchte der sogen. Aufklärungsperiode gegenüberzuhalten und dabei zu sehen, wie dieser „grundsätzliche Gegner des Uebernatürlichen" nicht umhin kann, in der Thierspeculation im wesentlichen die aristotelisch-scholastische Auffassung vollkommen zu bestätigen. Die Versuche einer materialistisch-mechanischen Interpretation des Gebahrens der Thiere findet Reimarus ganz thöricht und sinnlos; er erkennt im Thierorganismus, in der Entstehung, dem Wesen und dem Zwecke des Thieres „eine objectiv-teleologische Verwerthung und Beherrschung der mannigfachen Naturkräfte", einen „Hinweis auf die Macht eines Gedankens".

Dr. Scherer berichtet weiter in eingehender Weise, wie dieser scharfsinnige Denker und Beobachter auf grund der umfassendsten Detailstudien sich genöthigt sieht, dem Thiere wohl äussere und innere Sinneswahrnehmung sowie ein dieser entsprechendes Strebevermögen zuzuerkennen, dagegen Verstand und Wille und was damit zusammenhängt, abzusprechen. Mit besonderer Ausführlichkeit wird die vielseitige, äusserst complicirte Kunstfertigkeit der thierischen Instincthandlungen untersucht und als Ausfluss eines zur Erhaltung von Individuum und Art specifisch determinirten Strebevermögens gekennzeichnet. Aber der Annahme eines eigenen Gefühlsvermögens neben dem inneren Sinne bedarf es unseres Erachtens zur Deutung dieser instinctiven Bewegungen nicht. Freilich die äussere Sinneswahrnehmung für sich allein reicht nicht hin,

um dem Thierindividuum in allen Fällen die Erkenntniss dessen zu ermöglichen und zu sichern, was ihm jeweils heilbringend oder verderblich ist; die blosen Sinnesperceptionen können die oft wunderbare Kunstfertigkeit und Zweckmässigkeit der tausendfach verschiedenen Operationen, welche die zahllosen Thiere namentlich zur Erhaltung der Art und der Nachkommenschaft ohne jede Erfahrung und Belehrung ausüben, schlechterdings nicht begreiflich machen; auch mit den sorgfältig erörterten „Vorstellungsassociationen" ist es dabei nicht gethan. Zur Erklärung dieser merkwürdigen Geschicklichkeit und zweckmässigen Anpassung der Thätigkeiten an die verschiedenartigsten Verhältnisse bedarf es jedenfalls einer schon vom hl. Thomas v. Aq. angenommenen anerschaffenen und ererbten Kenntniss und Fähigkeit, die das Thier ohne jede vorausgehende Erfahrung oder Abrichtung unter Beihilfe der äusseren Sinneswahrnehmung auf die für das Wohlergehen der einzelnen Arten geeignetste Weise mit voller Sicherheit zu bethätigen vermag. Es ist das eben eine specifische Gestaltung der *vis aestimativa,* wie sie der Lebensführung der einzelnen Species entspricht.

Mit Recht weist Dr. Scherer die Annahme des Reimarus, als ob die Pflanzen reine Maschinen ohne wahres Leben, und auch manche thierische Functionen, wie die Verdauung, die Bewegung des Blutes und anderer Säfte reinmechanische Vorgänge seien, als unhaltbar zurück. Aufgefallen ist es uns, dass er die Locke'sche Abstractionserklärung sich ohne weiteres gefallen liess. Aber mit einer solchen Vergleichung verschiedener Individuen einer Species könnte für's erste die Begriffsbildung nie zu einem Abschluss kommen, und dann würde man so blos zur Construction eines Gemeinbildes gelangen, zu welcher auch das Thier fähig ist, während der Verstand auch in solchen Objecten, welche nur einzeln vorkommen, die Wesensmerkmale aus der zufälligen Erscheinung herauszuschälen und so einen Begriff zu bilden weiss. Auch ist es falsch, wenn Reimarus jedes willkürliche Erinnern auf intellectueller Abstraction beruhen lässt. Wenn wir uns etwa die einzelnen Situationen einer Vesuvbesteigung, die vor Zeiten ausgeführt wurde, lebhaft vergenwärtigen, wird darin jemand lauter Verstandesabstractionen erblicken?

Im übrigen ist die Schrift Dr. Scherer's, welche überall ein liebevolles Sichversenken des Vf. in sein Forschungsobject und ein umsichtiges Verfolgen aller Gedanken des Reimarus durch alle Phasen der Entwicklung bekundet, verbunden mit einer ungewöhnlichen Klarheit und Eleganz der Darstellung und Diction, ein werthvoller Beitrag zur geschichtlichen Klarlegung der philosophischen Thierbetrachtung und kann jedem Denker, der für dieses Forschungsfeld Interesse hat, wärmstens empfohlen werden.

München. **Dr. Joh. Straub.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1898.

14. Bd. 1. Heft. W. Wundt, Zur Theorie der räumlichen Gesichtswahrnehmungen. S. 1. Die sogen. geometrisch-optischen Täuschungen hält Vf. für das geeignetste Mittel, zwischen Nativismus und Empirismus zu entscheiden. Sie können über das Wesen der Gesichtswahrnehmungen und über die elementaren Associationsgesetze Aufschluss geben „und auf die schematische Auffassung complexer Associationswirkungen gestützte Vorurtheile“ widerlegen. Dahin gehören zunächst die sogen. Metamorphopsien. Darunter verstehen die Ophthalmologen Bildverzerrungen, die infolge von Netzhautablösungen oder von Lageänderungen einzelner Netzhautstellen durch Exsudate der Aderhaut (sogenannte *Chorioiditis disseminata*) entstehen. Der Eindruck auf jeden Netzhautpunkt wird so in den äusseren Raum verlegt, wie es der ursprünglichen Lage des Netzhautpunktes entspricht. Erhebungen der Netzhaut durch unterliegende Exsudate lassen eine gerade Linie geknickt erscheinen. Wo die Netzhautelemente durch das Exsudat zusammengedrängt werden, erscheinen die Gegenstände vergrössert, bei Zerrung derselben verkleinert. Man hat dies zur Stütze des Nativismus angeführt, aber mit Unrecht; nur derjenige Empirismus wird dadurch widerlegt, welcher nicht durch längere Uebung die räumliche Ordnung des Sehfeldes entstehen lässt, sondern etwa wie Herbart in jedem neuen Sehacte sich bilden lässt. Dagegen beweist die Heilung dieser Augenkrankheit, welche Wundt selbst an sich erfuhr, die genetische Theorie der räumlichen Gesichtswahrnehmungen. Denn nach der Aufsaugung der Exsudate hörte die Verzerrung der Bildung auf, und bestand nur noch schwach um ein durch eine Narbe gebildetes Skotom herum. Nun kann man doch nicht glauben, dass die verschobenen Theilchen genau ihre frühere Lage wieder eingenommen haben: es hat sich also eine neue Orientirung gebildet. Ganz deutlich beweisen dies dioptrisch erzeugte Meta-

morphopsien. Ist eine Brille nicht gut geschliffen, so dass sie prismatisch bricht, so erscheinen anfangs die Bilder verzerrt; mit der Uebung schwindet die Verzerrung. Es ist aber auch der Fall vorgekommen, dass, wenn die Brille abgelegt wurde, die Verzerrung nach der entgegengesetzten Seite eintrat, bis nach einiger Einübung auch diese Verzerrungen verschwanden. Die Einwände, welche F. Hillebrand gegen die Wundt'schen Experimente und seine Theorie erhoben, werden grösstentheils als unzutreffend erklärt; indes kann er sich auch noch in allem den Anschauungen Arrers's, der experimentell die Hillebrand'schen Bedenken geprüft und vielfach widerlegte, anschliessen. Wundt's Anschauung von den Augenmuskelempfindungen als complexe Localzeichen wird durch Goldscheider's Versuche bestätigt, nach welchen die bei den Gelenkbewegungen zu beobachtenden Empfindungen hauptsächlich in den Gelenken selbst ihren Sitz haben; es werden aber wohl auch die Muskeln, die Haut und die mit sensiblen Nerven versehenen Gewebe der Nachbarschaft daran theil nehmen. Bei kleinen Drehungen der Gelenke lassen sich aber die Empfindungen nicht isolirt darstellen; sie verschmelzen mit der Vorstellung der Drehung. So kann es auch nicht befremden, dass kleine Augenbewegungen nicht wahrgenommen werden; grössere sind mit unangenehmen Spannungen verbunden. — Der Gegensatz von Nativismus und Empirismus, der zur Zeit, wo Helmholtz diese Ausdrücke zur Charakterisirung der Anschauungen über den Ursprung der räumlichen Wahrnehmungen einführte, ganz zutreffend den Stand der Forschung ausdrückte, besteht gegenwärtig nicht mehr in demselben Sinne. Der Nativismus von J. Müller und der Empirismus von Helmholtz ist jetzt stark modificirt, der Gegensatz ist stark abgeschwächt worden. An die Stelle der identischen „Netzhautpunkte" der beiden Augen sind bei Hering und Mach die „Deckpunkte" getreten; indess beruht die Zuordnung der beiden Netzhäute, wie bei Müller, auf anatomischer Einrichtung. Wegen der bekannten optischen Täuschung, dass die Verticale eine Abweichung zeigt, erklärt der Nativismus nun, dass je zwei einander zugeordnete Querschnitte einer Netzhaut in eine und dieselbe Ebene fallen, je zwei einander zugeordnete Längsschnitte aber in ihren oberen Hälften nach aussen gerichtet sind. Die Fläche, auf der die von correspondirenden Punkten der Längsschnitte ausgegangenen Richtungslinien sich schneiden, bildet so die Kernfläche des Sehraumes, welche die natürliche und ursprüngliche Ordnung unserer Raumempfindung enthält. Was vor ihr liegt, wird näher als die Kernfläche, was hinter ihr liegt, wird ferner als sie empfunden. So ist also auch die Tiefenwahrnehmung Inhalt unmittelbarer Empfindung, ebenso die gemeinsame Sehrichtung der Netzhautcentren, durch die der Fixirpunkt als der Kernpunkt des Sehraumes bestimmt wird. Aber diese ursprünglichen anatomischen Verhältnisse werden durch zwei psychologische Momente

mannigfach verändert: Das ist die „Erfahrung“ und die „Aufmerksamkeit“ oder der „Wille!“ Namentlich ist es letzterer, welcher die Lage des Fixirpunktes und damit des ganzen Sehraumes zum Sehenden fixirt. Nach Mach ist „der Wille Blickbewegungen auszuführen oder die Innervation die Raumempfindung selbst!“ Noch mehr nähert sich die Theorie dem Empirismus, wenn sie die anatomischen und physiologischen Verhältnisse durch Uebung und Anpassung in vorausgehenden Generationen des Thierreichs entstehen lässt. — Wundt findet drei Fehler in diesem neuen Nativismus: 1⁰ Die „Deckpunkte“ desselben im Gegensatze zu den identischen Punkten Müller's weisen auf functionelle, nicht rein anatomische Verhältnisse hin. 2⁰ Er repristinirt ein Willensvermögen. 3⁰ Er schränkt das nativistische Princip auf die sensoriellen Functionen des Auges ein, während es doch bei den motorischen gleichberechtigt ist. — An der empiristischen Theorie hat W. auszusetzen, dass vor allem ihr oberster methodologischer Satz: Es kann nicht angeboren sein, was im Laufe der Zeit abgelegt oder in's Gegentheil umgewandelt werden kann, durchaus keine Denknothwendigkeit enthält. Die Nativisten lassen thatsächlich angeborene Momente in der Sinneswahrnehmung durch Uebung sich modificiren. Die Erfahrung muss uns die Kenntniss des Verhältnisses der Aussendinge zu ihren Netzhautbildern und zu der Lage unseres Körpers und Kopfes vermitteln, wenn sie die Räumlichkeit der Wahrnehmung erläutern soll. Dazu ist erforderlich, 1⁰ dass wir Kenntniss von der Lage und Stellung unseres Körpers bekommnn, 2⁰ dass wir die Stellung unserer Augen im Kopfe kennen lernen, 3⁰ dass die Reizung einer Netzhautstelle von der jeder anderen unterschieden wird. Die erstere Kenntniss liefert der Tastsinn, die zweite die „Innervationsgefühle“, die dritte die „Localzeichen!“ Aber wenn der Tastsinn die Räumlichkeit liefern soll, dann muss sie ihm angeboren sein, oder ist sie auch von ihm erworben, dann kehrt die Frage über die Entstehung der Raumvorstellung wieder. Innervationsgefühle und Localzeichen können keine räumliche Wahrnehmung vermitteln, wenn dieselbe nicht bereits in ihnen gegeben, also angeboren ist. Die empirische Theorie ist eine Ausdehnung des englischen Empirismus auf die elementare Sinnesempfindung, wo er sich als absurd und unlogisch erweist. Die empiristische Theorie lässt nach dem *a priori* gegebenen also angeborenen Causalgesetze und der Erfahrung die Räumlichkeit erschliessen. Aber wenn das Causalgesetz angeboren ist, warum nicht auch Raum und Zeit? Es gibt hier zwischen „angeboren“ und „durch Erfahrung erworben“ ein Drittes: „durch Verschmelzung, Assimilation und Association Gewordenes!“ Das ist die genetische Theorie Wundt's. Dieselbe nimmt nicht einfache, sondern complexe Localzeichen an. Nämlich nicht blos die Muskelempfindungen der Augen oder Impulse zu denselben und auch nicht die qualitativ gearteten Netzhautempfindungen, sondern beide zusammen müssen als

Localzeichen gelten: das Auge ist nicht blos ein sensorischer sondern auch ein motorischer Apparat. „Indem die Theorie der complexen Localzeichen einerseits qualitative Unterschiede der Netzhautempfindungen, die vom Orte des Eindruckes abhängen, und anderseits intensive Gradabstufungen der die Bewegungen und Stellungen des Auges begleitenden Spannungsempfindungen voraussetzt, die beide infolge der Reflexbeziehungen zum Netzhautcentrum in gesetzmässigen Verbindungen mit einander stehen, kann sie ohne Schwierigkeit über die Thatsache Rechenschaft geben, dass die ursprünglich mittelst des bewegten Auges erworbenen Vorstellungen auch für das ruhende bestehen bleiben, und dass, wie zahlreiche Erfahrungen lehren, die Wirkungen des Bewegungsmechanismus auch noch bei stark fixirendem Blick zu erkennen sind. Denn auch hier ordnen sich die Verbindungen der Netzhautlocalzeichen und der Spannungsempfindungen unter die bekannten Fälle psychologischer Association. Der Reflexverbindung zwischen Netzhautreizung und Augenbewegung bedarf man aber in nicht weiterem Umfange, als sie wirklich in der Beobachtung nachweisbar ist, da sich die auf diesem Reflexmechanismus beruhende Beziehung zum Netzhautcentrum, nachdem sie erst einmal durch einzelne Reflexwirkungen entstanden ist, durch Association befestigen und so vor allen anderen möglichen Beziehungen zwischen den Gliedern beider Localzeichensysteme den Vorrang gewinnen muss:“ — Auf das Gleichniss, dass man aus lauter Nullen keine reellen Grössen gewinnen kann, dass aus unendlich unräumlichen Bewegungen und Sinnesempfindungen keine räumliche Wahrnehmung entstehen könne, antwortet er „mit einem anderen Gleichniss“: $\frac{0}{0}$ und 0^0 haben allerdings einen reellen Werth. „Uebrigens handelt es sich auch gar nicht darum, den Raum aus dem Nichts hervorgehen zu lassen, sondern einzig und allein darum, ob in dem Zusammenwirken von inneren Tastempfindungen des Auges und Localzeichen der Netzhaut Motive einer extensiven Ordnung enthalten sind, die in jedem dieser Elemente für sich noch nicht vorkommen. Die Grundvoraussetzung ist also hier keine andere, als bei den Theorien, die sich des Begriffes der einfachen Localzeichen bedienen. In beiden Fällen sucht man nach Motiven für die extensive Ordnung der Empfindungen:“ „Die extensive Vorstellung haben wir uns hierbei zunächst aus einer grossen Zahl punktueller Empfindungen zusammengesetzt gedacht, deren jede durch ihren Localzeichencomplex von der anderen unterschieden wird:“ Nicht durch einfache Addition, sondern durch Multiplication. „Eine stetige liniirte Strecke von gleichförmiger Richtung lässt sich nach einer von H. Grossmann eingeführten Anschauung als das Product ihrer Endpunkte auffassen:“ — Dies alles gilt zunächst für das monoculare Sehen. Das Zusammenwirken beider Augen mit ihren Localzeichen und Augenbewegungsempfindungen ermöglicht die

Tiefenwahrnehmung und die absolute Orientirung im Raume. „Der Ort des Sehenden .... ist der letzte und eigentliche Orientirungspunkt für alle räumlichen Vorstellungen, mögen sie nun durch den Gesichts- oder Tastsinn, oder durch beide zusammen entstehen. Ist es der Gesichtssinn allein, der die Wahrnehmung vermittelt, so bildet, so lange die normale binoculare Synergie besteht, wie Hering nachgewiesen hat, der Mittelpunkt der die Drehpunkte beider Augen verbindenden Grundlinie den Orientirungspunkt." — **R. Richter, Der Willensbegriff in der Lehre Spinoza's. S. 119 u. 242.** Der Wille wird von Spinoza sehr stiefmütterlich behandelt; das intellectuelle Leben verschlingt bei ihm alles. „Diese stiefmütterliche Behandlung des Willens im allgemeinen, wie sie sich in dem Fehlen einer Begriffsbestimmung unter den grundlegenden Definitionen kundthut, muss beim blosen Durchblättern der »Ethik« von vornherein einiges Mistrauen gegen die Psychologie Spinoza's erwecken."

2. Heft. G. F. Lipps, Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik. S. 157. V. Die Entwickelung der allgemeinen Zahl aus der Beziehung des Grundes zur Folge. „Die allgemeinen Zahlen der Mathematik sind die Anzahlen der Mannigfaltigkeiten $M(\alpha, \beta, \gamma \ldots)$" Diese Definition schliesst das Zugeständniss ein, dass nicht der Begriff des Quantums, sondern der Begriff der iterirbaren Beziehung des Denkens die Grundlage der allgemeinen Zahl und des auf ihr beruhenden mathematischen Untersuchungsgebietes ist."

3. Heft. H. Bruns, Zur Collectiv-Maaslehre. S. 339. Die von Fechner hinterlassene Collectiv-Maaslehre ist nach der rechnerischen Seite hin einer Verbesserung fähig, sobald man dabei über gewisse Hilfstafeln verfügt. Vf. theilt hier solche Gebrauchstafeln mit, welche eine den Logarithmentafeln analoge Form zeigen. Er weicht in Manchem von Fechner ab; weshalb er eingehender die Collectiv-Maaslehre begründet und die Anleitung zum Gebrauche der Tafeln gibt. — **K. Marbe, Die Stroboskopischen Erscheinungen. S. 376.** Beispiel: Durch Drehung von Bildern, die verschiedene Momente einer Scene darstellen, und abwechselnde Verdeckung derselben kann man den optischen Eindruck eines Ablaufs der Scene gewinnen. Der Vf. erklärt diese stroposkopischen Erscheinungen durch das Talbot'sche Gesetz (worüber er bereits im Bd. IX, S. 384 ff., Bd. XII, S. 279 ff. u. Bd. XIII, S. 106 ff. gehandelt). Wenn nämlich zwei oder mehrere Gesichtsreize successiv und periodisch die Netzhaut treffen, so gibt es eine gewisse kurze Periodendauer (kritische Periodendauer), bei welcher sie eben eine constante Empfindung erzeugen. Die Entstehung einer constanten Empfindung wird begünstigt durch vier Momente: 1° die Verminderung der Reizdauer, 2° die Vergrösserung des Unterschieds der Reizdauer, 3° die Verminderung der Reizintensitäten, 4° die Verstärkung der mittleren Intensität. — **R. Müller, Ueber Raum-**

wahrnehmung beim monocularen indirecten Sehen. S. 402. Schliesst sich an die Wundt'sche Theorie der complexen Localzeichen an, deren Weiterbildung schon Kirschmann im IX. Bd. der Zeitschrift versucht. „Das Ergebniss dieser Untersuchung ist, dass eine monoculare (Tiefen-) Raumwahrnehmung vorhanden ist. Die Motive . . . . dürften aber ursprünglich dem binocularen Sehacte angehören." — **B. Schulze, Ueber Klanganalyse, S. 479.** Zwei Fragen sind zu entscheiden: I. Welches ist die Ursache der in der Schwierigkeit der Analyse (gleichzeitiger Tonempfindungen) zum Ausdruck kommenden musikalischen Verwandtschaft? II. Warum ist bei naheliegenden Tönen die Analyse nicht erschwert, wie nach Helmholtz' Theorie zu erwarten steht? Auf erstere Frage antwortet der Vf. auf Grund seiner Versuche: „Die Schwierigkeit der Analyse eines musikalischen Intervalls ist in erster Linie abhängig von dem Verhältnisse desselben zu dem Normalklang jedes Individuums, d. h. demjenigen Obertonklang, welcher für das betreffende Individuum die grössten Schwierigkeiten der Analyse bietet. In dem Maasse als sich ein Intervall diesem Normalklang nähert, ist seine Analyse erschwert. Ist uns also erst einmal für ein Individuum der normale Obertonklang gegeben, so lassen sich aus demselben alle musikalischen Verwandtschaften einfach mathematisch ableiten." „Hiermit sind zugleich die Gesetze der musikalischen Verwandtschaft gegeben, und die mathematischen Verhältnisse, welche in der musikalischen Verwandtschaft zum Ausdruck kommen, erhalten eine psychologische Deutung, indem sie auf dieselbe Ursache zurückgeführt werden, welche auch den Grund der Analysirbarkeit der Obertonklänge bestimmt, nämlich auf das allgemeine psychologische Gesetz (von Wundt): „die Verbindungen von Vorstellungselementen sind um so fester, je constanter sie sind." Auf die zweite Frage ergibt sich die Antwort: „Entsprechend der Helmholtz'schen Theorie ist wirklich bei engen Intervallen die Analyse erschwert."

2] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig, Barth. 1898.

17. Bd. 6. Heft. M. Meyer, Ueber Tonverschmelzung und die Theorie der Consonanz. S. 401. Der Vf. sucht die Theorie Stumpf's, welche die Consonanz gegen Helmholtz durch Tonverschmelzung, nicht durch Obertöne erklärt, zu bestätigen. Dass die Schwebungen, nicht wie Helmholtz annimmt, Grund der Dissonanz sind, hat Stumpf durch Construirung des Accordes: $cis : e' : b' : fis^2 : dis^3$ an Stimmgabeltönen experimentell nachgewiesen. Derselbe ist (172 : 330 : 472 : 676 : 1230) „schwebungsfreier als der consonanteste Accord der Musik in mittlerer Tonlage und doch zugleich dissonanter als der dissonanteste Accord der Musik." Vf. wendet

die Verschmelzung auch auf die Verbindung dreier Töne an: Da ergibt sich aber der von Riemann erhobene Einwand, dass der Dreiklang *c*:*e'*:*gis*, der aus lauter Consonanzen, und also aus lauter verschmelzbaren Intervallen besteht, eine offenbare Dissonanz bildet. Doch zeigt Vf., dass hier die Verschmelzung thatsächlich sehr gering ist. Indem er fünf Dreiklänge mit einander vergleicht, findet er, dass *c-e-g* die kleinsten Verhältnisszahlen 4-5-6, *c-e-gis* die grössten 12-15-19, mittlere Consonanzen wie *c-dis-fis* mittlere Zahlen 5-6-7 zeigen. „Ein Dreiklang zeigt um so grössere Verschmelzung, je grösser die Einfachheit des Zahlenverhältnisses, sowohl im ganzen als auch paarweise ist." — **C. Stumpf, Die Unmusikalischen und die Tonverschmelzung. S. 422.** Kritik des vorigen Aufsatzes von Meyer. Es ist nicht zutreffend, dass Unmusikalische bei den Experimenten über Tonverschmelzung nicht zu brauchen seien; unrichtig, dass dieselben keine Analyse der Intervalle vornehmen können. Zwischen Unmusikalischen und Musikalischen besteht hierin nur ein gradueller Unterschied. Inbezug auf das letzte von Mayer über die Verschmelzung des Dreiklanges aufgestellte Gesetz würde folgen, dass der Dreiklang 3:4:7 (*g-c-f'*) consonanter wäre als der Dreiklang 3:5:8 (*e-h-g'*). „Das gäbe eine wunderbare Harmonielehre!"

18. Bd. 1. u. 2. Heft. F. Schumann, Zur Schätzung leerer von einfachen Schalleindrücken begrenzter Zeiten. S. 1. Der Vf. vertheidigt und begründet weiter seine Auffassung, dass das genaue Urtheil über leere Zeitintervalle kein unmittelbares, sondern durch Einstellung der Aufmerksamkeit vermittelt wird. Die Anspannung der Aufmerksamkeit wechselt zwischen den 3 Signalen, welche zwei Zeitintervalle begrenzen. Die Erwartungsspannung verlängert das Intervall, die Ueberraschung verkürzt es. Die Einwände Meumann's werden widerlegt; er gibt übrigens zu, dass auch noch andere Factoren das Zeiturtheil beeinflussen können. — **W. Wirth, Vorstellungs- und Gefühlscontrast. S. 49.** Der Vf. leugnet ein allgemeines psychologisches Contrastprincip. Man ist bei dessen Annahme von dem Farbencontraste ausgegangen; aber dieser ist nicht psychologisch sondern physiologisch zu erklären. Auf anderen Sinnesgebieten, selbst beim Temperaturgefühl, besteht keine Contrastwirkung. Man muss zunächst Wahrnehmungs- und Gefühlscontrast unterscheiden, welche freilich auf's innigste zusammenhängen. Bei Grössenwahrnehmungen tritt der Contrast am stärksten hervor, ein grosser Mann erscheint gegenüber einem Riesen klein, ein kleiner Mann gegenüber einem Zwerge gross. Dies erklärt sich aber so: durch das Leben hat sich die habituale Vorstellung eines Durchschnittsmaasses gebildet; bleibt ein wahrgenommenes Object darunter, so erscheint es klein, dagegen gross, wenn es jenes Durchschnittsmaas übersteigt. Es ist also eigentlich eine Gefühlswirkung beim Contraste im Spiel: Ueberraschung,

Enttäuschung. Damit ist nun eigentlich auch der Gefühlscontrast zwischen Lust und Unlust erklärt. „Wenn zuerst etwas hinter dem Normalmaas Zurückbleibendes auftritt, und bald darauf etwas Uebernormales, so wird zuerst ein Gefühl der Enttäuschung oder Geringschätzung, dann aber ein um so stärkeres Gefühl der Ueberraschung eintreten müssen. Und in dem Maasse als die persönlichen Interessen irgend wie bei der Höhe des Grades der betreffenden Eigenschaft betheiligt sind, muss je nachdem der hohe und geringe Grad erwünscht, schön usw. oder unerwünscht, hässlich usw. vorkommen. Dem Wahrnehmungscontrast muss dann gleichzeitig ein Gefühlscontrast zwischen Lust und Unlust parallel gehen." „Wie nun den objectiven Merkmalen Bedeutung oder Geringfügigkeit nur dann zugesprochen wird, wenn sie vom Gewöhnlichen abweichen, so erregen die Objecte ganz allgemein ein besonderes Gefühl, also auch Lust oder Unlust im besonderen Grade nur dann, wenn sie von dem bisher Gewohnten oder von dem bisherigen Lebenszusammenhange irgendwie abweichen." — **W. v. Zehender, Ueber die Entstehung des Raumbegriffes. S. 91.** Die Lehre Kant's von der angeborenen Raumform ist nicht haltbar. „Kant muss sich zuweilen von Anhängern wie von Gegnern einen derben Tadel gefallen lassen. Seine Auseinandersetzungen werden bald da, bald dort unklar und unrichtig, schief und verschroben, schwerfällig und verworren etc. genannt. Einer seiner wärmsten Anhänger (H. Vaihinger) spricht sogar von einem alten, oft vorkommenden Fehler Kant's, von einer »Verwechselung verschiedener Begriffe« — wie von einer ganz bekannten Sache." Vf. ist vielmehr der Ansicht, dass der Raumbegriff, ähnlich wie das Gottesbewusstsein nur keimartig in der Seele von Anfang vorhanden ist, sich dann aber durch Erfahrung zu dem gestaltet, was er ist und durch die Sprache bezeichnet wird. — **K. Ebhardt, Zwei Beiträge zur Psychologie des Rhythmus und des Tempo. S. 99.** Beschäftigt sich mit der Frage nach dem Einflusse 1^0 der Betonung auf die zeitlichen Verhältnisse musikalischer Rhythmen, 2^0 der Begleitung auf musikalisch-einfache Tonfolgen beim Spiel. 1^0 Die Betonung führt eine Verlängerung der nachfolgenden (oder eine Verkürzung der vorhergehenden) Zeit herbei. 2^0 Zum Spiel mit Begleitung wurde durchgehend weniger Zeit verbraucht als zum Spiel ohne Begleitung, „Der Musiker spielt ein Musikstück mit der Geschwindigkeit, bei welcher die Gefühlswirkung, welche er erwartet, sich am deutlichsten einstellt; an ihr hat er einen Maasstab für die Geschwindigkeit."

3. Heft. O. Abraham u. L. J. Brühl, Wahrnehmungen kürzester Töne und Geräusche. S. 177. „1. Für Sirenentöne kommt nur die der Löcherzahl entsprechende Anzahl von Schwingungen in Betracht. Nachschwingungen und Reflexionswellen bringen nur ein Geräusch hervor, sind aber für die Tonempfindung belanglos. 2. Von der Contraoctave

bis zur Mitte der viergestrichenen Octave genügen zwei Schwingungen für eine Tonempfindung. 3. Von der Mitte der viergestrichenen Octave steigt die Zahl der erforderlichen Schwingungen stetig an. 4. Das absolute Zeitminimum eines Tones ist 0,636 und liegt bei g_4; höhere und tiefere Töne erfordern mehr Zeit. 5. Kurze Töne sind schwächer als langdauernde; es kommt bei ihnen nicht nur auf die Amplitude an, sondern auch auf die Anzahl der Schwingungen bzw. absolute Zeit (Summation der Reize). 6. Kurze Töne sind milder und weniger spitzig als langdauernde. Die Ursache liegt vermuthlich in dem tiefen Nebengeräusche. 7. Von einem bestimmten Dauerminimum (3,7—6,36) ist jeder unserer Töne begleitet und von einem tiefen knallartigen Nebengeräusch, das mit zunehmender Kürze deutlicher wird und schliesslich eine Octaventäuschung des Tonurtheils nach unten bewirkt. 8. Das tiefe, knallartige Nebengeräusch rührt von unregelmässigen Nachschwingungen und Reflexionswellen her. 9. Beim Anblasen eines einzigen Sirenenloches entsteht ein Knall, doch entspricht derselbe keineswegs einer einzigen Schwingung. 10. Der Knall und seine Höhe sind bedingt von der primären Welle, dem Abstande der Reflexionspunkte und den Perioden der Nachschwingungen. Von einer bestimmten Grenze an kommt die primäre Welle nicht mehr in Betracht. 11. Das absolute Tonhöheurtheil hat eine Wiederholung der einzelnen Tonstösse nicht unbedingt nöthig." — **K. Deffner, Die Aehnlichkeitsassociation. S. 218.** O. Külpe will nur Erfahrungsassociation gelten lassen, gegen ihn vertheidigt der Vf. die Aehnlichkeitsassociation. Dieselbe tritt z. B. auf ohne alle Erfahrung, wenn die Rosafarbe bestimmten Quarzes an die Rose erinnert. Sie vermittelt sogar Erfahrungsassociationen, wie wenn z. B. das gegenwärtige Hören der Stimme eines Menschen uns seine früher gesehene Gestalt reproducirt. Die Aehnlichkeitsassociation ist von der Natur selbst gegeben: „Es gehört zur Natur der Psyche die Tendenz, von Erregung zu gleichartiger Erregung fortzugehen. Es liegt in ihr ein Gesetz, das auf ausserpsychologischem Gebiete sein Analogon hat, ein Gesetz der Constanz oder der Trägheit." Höffding versucht, die Aehnlichkeitsassociation und die Berührungsassociation unter den höheren Begriff der Totalität zu subsummiren; bei der Aehnlichkeitsverknüpfung handelt es sich aber nicht, wie bei der Totalität mehrerer Vorstellungen, um eine gewordene, sondern um eine ungewordene Association. Indes muss der Begriff der Aehnlichkeitsassociation noch erweitert werden. Nicht immer besteht die Aehnlichkeit zwischen Bewusstseinsinhalten, sondern im unbewussten Grunde der Seele in den der bewussten Vorstellung zu grunde liegenden Processen, die sich bewusst nur in der Aehnlichkeit der Gefühle zu erkennen geben. Solche Aehnlichkeit besteht zwischen tiefem Ton und dunkler Farbe. Nicht die Gleichheit der Muskelempfindung, wie Münsterberg will, sondern die Gleichheit des Beanspruchtwerdens

lässt an dunkle Farben bei tiefen Tönen, an helle bei hohen denken. Diese Aehnlichkeit oder Analogie geht in's Unbegrenzte, sie geht weit über das Sinnesgebiet hinaus. Eine Melodie in höherer Stimmlage ist dieselbe wie in tieferer. Die Melodie selbst, die bestimmte Aufeinanderfolge löst sich so zu sagen von den einzelnen Tönen los; sie begründet in tiefer Tonlage eine Disposition der Seele für eine bestimmte Reihenfolge der Töne; diese Disposition bleibt dann auch für höhere Stimmlagen. — Der Vf. stützt sich wesentlich auf die Grundgedanken seines Lehrers Lipps.

4. Heft. H. Voeste, Messende Versuche über die Qualitätsänderungen der Spectralfarben infolge der Ermüdung der Netzhaut. S. 257. Durch längeres Einwirken eines farbigen Lichtreizes auf die Netzhaut verliert der Eindruck an Sättigung, an Intensität und ändert selbst seine Farbenqualität. „Diese Qualitätsänderungen der Spectralfarben bei längerer Einwirkung auf die Netzhaut in messender Weise zu bestimmen", war die Aufgabe des Vf.'s. Er fand beispielsweise: vom äussersten Rothende bis zur Wellenlänge 570 mm nahm die Wellenlänge scheinbar ab, die eingestellte Farbe wurde weniger roth und mehr gelb bzw. grün gesehen. Die Wellenlänge 560 mm zeigte bei Ermüdung keine Qualitätsänderung; aber Intensität und Sättigung waren verringert. Von 560 mm an bis 500 trat eine scheinbare Vergrösserung der Wellenlänge ein; aber blaues Licht von 490—460 mm wurde durch die Ermüdung blauer. Die Qualitätsänderung geht nicht überall mit der der Intensität proportional. — **G. J. Schoute, Abnorme Augenstellung bei excentrisch gelegener Pupille. S. 268. — M. Meyer, Nachtrag zu meiner Abhandlung „Ueber Tonverschmelzung und die Theorie der Consonanz!" S. 274.** Richtet sich gegen Stumpf's Kritik. Er erklärt gegen diesen schärfer als früher: 1⁰ Dass durch das Consonanzverhältniss die Analyse erschwert wird, ist bisher nicht mit Sicherheit nachgewiesen. 2⁰ Es ist wahrscheinlich, dass durch das Consonanzverhältniss die Analyse erleichtert wird. 3. Die verschiedenen Grade der Consonanz zweier oder mehrerer Töne können sowohl durch die Beobachtung von seiten Musikalischer als Unmusikalischer festgestellt werden. 4⁰ Unmusikalische kann man zur Beobachtung der Consonanz veranlassen, indem man sie einen Klang von beschränkter Dauer hören lässt und sie fragt, ob es ein Ton oder eine Mehrheit von Tönen gewesen sei. 5⁰ Die Theorie der Consonanz kann nicht allein auf die Beobachtung der Consonanz von je zwei Tönen gegründet werden. — **C. Stumpf, Erwiderung. S. 294.** „Gegenüber so groben Missgriffen, die eine verstärkte Fortsetzung der früheren bilden, muss ich jede Hoffnung auf Verständigung aufgeben!" Von Stumpf trennt Meyer dessen Behauptung, „dass die unmusikalischen Versuchspersonen fast niemals analisirten, dass ihre bestimmten Aussagen, mehrere Töne zu hören, nur

bedeuten sollten, der Klang sei durch mehrere Instrumente hervorgebracht!"

3] **Revue Néo-Scolastique.** Publiée par la Société philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. 5me année. Louvain, Uystpruyst. 1898. (1.-3. Heft.)

D. Mercier, La philosophie de Herbert Spencer. p. 5. „Die Philosophie Herbert Spencer's ist die originelle Verbindung aller in der Atmosphäre des 19. Jahrhunderts ausgebreiteten Ideen eines Hume und Kant bis zum Pantheismus Hegel's, mit der durch Descartes eingeleiteten mechanistischen Richtung, den positivistischen Anwandlungen August Compte's und den evolutionistischen Bestrebungen Ch. Darwin's." — **E. Descamps, La science de l'ordre. p. 30.** Eine metaphysische Abhandlung über die Ordnung, ihre Grundlagen und ihre Bedeutung für die Wissenschaft. — **L. De Lantsheere, L'évolution moderne du droit naturel. p. 45.** (Schlussartikel) Darlegung der idealistischen und evolutionistischen Theorien der Gegenwart. — **A. Thiéry, Was soll Wundt für uns sein? p. 60.** Handelt über die Berührungspunkte zwischen der Scholastik und Wundt's Psychologie. — **V. Ermoni, Le Thomisme et les résultats de la psychologie expérimentale. p. 105.** Weit entfernt, dass die moderne Physiologie und die experimentelle Psychologie die Grundlehren der Scholastik umstossen, bestätigen sie vielmehr die Anschauungen derselben. Zum Nachweis beschränkt sich Vf. auf das Gemüths- und intellective Leben der menschlichen Seele. — **E. Pasquier, Les hypothèses cosmogoniques. p. 121, 262.** (Forts. u. Schluss.) 4. Wahrscheinlichkeit gleichen Ursprungs der Sonne und der Planeten. Laplace's Theorie. 5. Prüfung des von Faye gegen die letztere erhobenen Haupteinwandes. 6. Faye's Hypothese. 7. Die Hypothesen von Du Ligandès und P. Braun. 8. Umgestaltung Laplace's Theorie, wie sie nach Wolf durch den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft geboten scheint. — **M. De Wulf, Qu'est-ce que la philosophie scolastique. p. 141, 282.** Darlegung und Kritik verschiedener — unrichtiger oder unvollständiger — Ansichten über Natur und Wesen der Scholastik. — **C. Besse, Léon Ollé-Laprune. p. 154, 237.** Kritische Würdigung der Philosophie Ollé-Laprune's und deren Anwendung auf Religion und Leben. — **D. Nys, La nature du composé chimique. p. 172.** I. Welches ist von den verschiedenen scholastischen Auffassungen über die Natur des chemischen Compositums die richtige? „Der chemisch zusammengesetzte Körper ist nicht ein Aggregat von Elementen, sondern hat eine Wesenseinheit . . . kraft einer einzigen, Art und Wesen bestimmenden Form, welche, an die Stelle der verschwundenen Elementarformen getreten, deren Wesenseigenthümlichkeiten in ihrer höheren Einheit zusammenfasst." — **D. Mercier, La psychologie de Descartes et l'anthro-**

pologie scolastique. p. 193 (Schluss.). — **A. Thiéry, Qu'est-ce que l'art. p. 297.** Bemerkungen zu dem Werke L. Tolstoi's gleichen Titels. — **Bulletins bibliographiques:** I. M. De Wulf, Les récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale. p. 67. Referat über die Arbeiten der von Picavet gegründeten *Société de Scolastique médiévale* und über die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" hrsg. von Baeumker. — II. A. Thiéry, Bulletin psychologique. p. 204. Besprechung von Sammel- und Einzelwerken psychologischen Inhalts. — III. J. Forget, Bulletin de philosophie morale. p. 326. — **Mélanges et documents:** 1. A. Dupont, Anatole France, moraliste. p. 200. — 2. Ferreira-Deusdado, La philosophie thomiste en Portugal. p. 305. Die ältesten portugiesischen Philosophen (von Petrus Hispanus an). Die Thomisten Portugals (Johannes a s. Thoma usw.). Das Jesuiten-Colleg von Coimbra (Fonseca usw.). — **Comptes-rendus:** Besprechungen philosophischer Novitäten. p. 94, 228, 354. — **Sommaire philosophique.** Eine Classification philosophischer Werke und Artikel aus den verschiedensten Zeitschriften (Fortsetzung).

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1898.

24. Bd. 7. Heft. B. Tümler, Die Trutzfarben in der Thierwelt. S. 420. Die Raupen der echten Sphingiden, *Sphinx convolvuli*, *Sphinx ligustri* nehmen wie die gabelschwänzigen Raupen, die Raupen der Ordensbrüder und andere bei ernster Berührung eine drehende sphinxartige Schlangengestalt an und schlagen wie Schlangen um sich. Bei den Raupen von *Pieris, Vanessa* wirkt ausser dieser zappelnden schlagenden Bewegung noch das Ausspritzen und Ausfliesen des Magensaftes als Schutz- und Trutzmittel; letzteres ist besonders wirksam bei den fleischrothen Raupen von *Cossus ligniperda* und *Harpyia vinula*. „Im grossen und ganzen steht es unbestreitbar fest, dass 1^0 es sehr viele Raupen und Schmetterlinge gibt, welche wegen widerlichen Geruches und Geschmackes von den Insectenfressern verschmäht werden, und dass 2^0 diese Raupen und Schmetterlinge eine recht grelle, bunte Farbe, eine auffällige Trutzfarbe besitzen, gleichsam als weit sichtbare Warnungstafel oder unverkennbare Widrigkeitsetikette. Also dient ihnen die Trutzfarbe zum Schutz." Wie manche Schmetterlinge, so entwickeln auch die Oelkäfer bei Berührung einen widrigen Geruch. Die 200 Arten der Pflasterkäfer *(Mylabris)* und die 200 Arten der Blasenkäfer *(Lytta)* werden trotz ihrer auffallenden Färbung von keinem Vogel gefressen; sie besitzen einen scharfen blasenziehenden Saft (spanische Fliege). Die

1000 Arten der grellrothen und gelben, schwarzpunktirten Marienkäferchen (*Coccinellida*) sondern gleichfalls einen scharfen Saft ab; sie sind eben bestimmt, die schädlichen Blattläuse und andere weichen Pflanzenfeinde zu vertilgen. Besonders auffallend sind die Trutzfarben in den Tropen. Die drei grossen Schmetterlingsfamilien der Tropen: die Heliconier der neuen und die Danaiden und die Acraniden der alten Welt. Dieselben sind grell gefärbt, fliegen langsam herum, sitzen ganz unbeschützt in der Ruhe ohne Bedeckung der grellen Farben: und doch werden sie nicht gefressen wegen ihres penetranten Geruches. Auch bei den Wirbelthieren findet man auffällige Trutzfarben. Belt beobachtete in Nicaragua eine sehr häufige Froschart, die am hellen Tage dreist herumhüpft und sich niemals verkriecht. Gegenüber unseren Fröschen ist jene grellbunt gefärbt, wird aber von Hühnern nicht gefressen, sondern mit Zeichen des Unbehagens weggeworfen, wenn einmal ein Küchlein einen in den Schnabel genommen hat. Aehnliches gilt von unseren Salamandern und Molchen und Kröten mit ihren übelriechenden, z. Th. giftigen Säften. Tümler stellt als Endresultat aus seinen Untersuchungen den Satz auf, „dass die grelle Trutzfarbe Millionen von hilflosen Insecten und Tausende von wehrlosen Wirbelthieren rechtzeitig beschützt und glücklich am Leben erhält."

9. Heft. R. Stäger, Schutzfarben der Thiere bei Nacht. S. 552. Manche Thiere bedürfen der schützenden Färbung noch mehr bei Nacht als am Tage, da sie des Tages über verborgen leben. Der Amerikaner A. F. Verril hat darüber Untersuchungen angestellt und merkwürdige Resultate erzielt[1]). In vielen Fällen schützen dieselben Farben bei Tag und bei Nacht, wie die grüne Färbung der zwischen Laub lebenden, die braunen und grauen Schattirungen von Vögeln und Insecten usw. Manche schützen blos bei Nacht; gerade schwarze dunkle Farben schützen nicht am Tage, wohl aber bei der Nacht, im Mondenschein; denn die auffallendste Wirkung des Mondlichtes sind die dunkeln Schatten; helle Flecken erhöhen die Täuschung, weil sie dem durchfallenden Flecken Mondlichtes gleichen. Schwarze Streifen der Fische machen ihre Umrisse undeutlich, sodass sie wie Schatten der Gräser aussehen. Durch schwarze Flossen und Schwänze werden die Umrisse des Thieres verwischt. Die sog. Mausfarbe schützt kleine Säugethiere auffallend bei Nacht, nicht am Tage. Bei den Insecten kommen gleichfalls schützende Nachtfarben vor, die hellen Farben der zusammengefalteten Unterflügel gleichen den Blüthen, auf denen sie schlafen. Besonders auffallend ist die Entdeckung dass viele Fische im Schlafen ihre Farbe verändern. Die Goldforelle z. B. ist am Tage silberweiss, Nachts dunkelbronzefarbig mit sechs schwarzen Querbinden. Das schützt sie in der Ruhe zwischen Meergräsern und Seetang.

[1]) Vgl. American. Jour. of. science. 1897. Naturw. Rundschau 1897. Nr. 23.

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Jahrg. 1898. Freiburg, Herder.

7. Heft. W. Cathrein, Das neueste „Allgemeine Staatsrecht" auf monistischer Grundlage. S. 109. Gumplowicz, Universitätsprofessor in Graz gibt ein consequent durchgeführtes darwinistisch-monistisches Staatsrecht.[1]) Ursprünglich fanden sich in allen Gegenden Elternpaare in »Hülle und Fülle«, aber ohne Ehe, ohne ständiges Eigenthum; die einen waren sesshaft, die anderen umherziehende Räuber. Letztere unterjochten erstere. Das war der Anfang des Staates. Zuerst wurden die Besiegten mit Gewalt niedergehalten, es wurden von den Herrschenden Satzungen aufgestellt, um sie sich als lebendige Werkzeuge, Sklaven, dienstbar zu machen. Dadurch wurde die Grundlage für die Familie geschaffen; der Staat, der nur eine „naturwüchsige Organisation der Herrschaft behufs Aufrechterhaltung einer bestimmten Rechtsordnung" ist, war fertig. Das feindselige Verhältniss zwischen Siegern und Unterjochten wurde mit der Zeit durch die Gewohnheit ein sittliches und rechtliches. „Sie schaffte und schafft dem Staate die moralischen Mittel, seine grossen Aufgaben zu erfüllen, und diese Mittel heissen Sitte und Recht." Mit dieser Staatslehre können die Socialisten zufrieden sein.

3] **Zeitschrift für katholische Theologie.** 22. Bd. Innsbruck, F. Rauch. 1898.

Fr. Schmid, Das Erkennen der Menschenseele im Zustande der Leiblosigkeit. S. 31. In gegenwärtiger Weltordnung darf der Zustand vollkommener Bewusstlosigkeit der vom Leibe getrennten Seele im allgemeinen nicht beigelegt werden, er scheint aber in einzelnen Fällen nicht undenkbar, ja sogar ziemlich wahrscheinlich... Bei der Frage nach der Vollkommenheit des naturgemässen Wissens der abgeleibten Seele darf von dem Umstande, dass mit dem Tode des Leibes für die Seele die endliche Vergeltung beginnt, nicht abgesehen werden... Jedenfalls behält die Seele das im sterblichen Leben erworbene Wissen... Es muss auch eine Art geistigen Verkehrs unter den abgeleibten Seelen und mit der reinen Geisterwelt stattfinden... Welcher Art dieser Gedankenaustausch und die demselben zu grunde liegende natürliche Erkenntniss ihrer selbst, anderer Seelen, der reinen Geister und Gottes selbst sei, darüber werden die Ansichten von Thomas und Suarez dargelegt und ergänzt, indem der Vf. für die abgeschiedene Seele eine — uns unerforschliche — Weise der Erfahrung für die Weiterentwicklung ihres Wissens in Anspruch nimmt. — **L. Lercher S. J., Ueber die Gewissheit der natürlichen Gotteserkenntniss. S. 89, 193.** I. Die Gewissheit der natürlichen Gotteserkenntniss bei Kindern und Ungelehrten. II. Ueber die Gewissheit der wissenschaftlichen Gotteserkenntniss mit besonderer Berücksichtigung der Einwürfe Lotze's.

[1]) Allgemeines Staatsrecht. Innsbr. 1897.

Miscellen und Nachrichten.

Die psychologische Zeiteinheit wird von Ch. Richet zu $^1/_{10}$ Secunde bestimmt. Dieselbe soll zugleich mit der Dauer einer „nervösen Vibration“ zusammenfallen. Er fand nämlich, dass das Gehirn von Hunden, welche an Veitstanz leiden, unmittelbar nach einem Anfall durch den elektrischen Strom nicht erregt wird, und umgekehrt die elektrische Reizung den bevorstehenden Krampfanfall unterdrücken kann. Es zeigte sich aber weiter, dass auch gesunden Hunden ein ähnliches Verhalten gegen den elektrischen Reiz eigenthümlich ist. Wird nämlich ein motorisches Rindenfeld elektrisch gereizt, so bleibt ein Reiz, der 0,02—0,1 Secunden später applicirt wird, wirkungslos; erst nach 0,01 Sec. kann ein neuer Reiz wirken und den ersten verstärken. Es gibt also ein Zeitintervall, in dem das Nervensystem unerregbar ist: die „refractäre Periode“ Ihr folgt eine Reparationsperiode von 0,1—0,2 oder 0,3 Sec., nach welcher wieder die normale Erregbarkeit eintritt. Statt der elektrischen können auch akustische und mechanische Reize angewandt werden. Werden dieselben rhythmish wiederholt, so nehmen auch die Muskelzuckungen einen Rhythmus an, aber so, dass immer 2 oder 3 oder 4 Reize erst einer Contraction entsprechen, während die mittleren Reize wirkungslos bleiben.

Zur Erklärung dieses Aussetzens der Reizwirkung nimmt Richet eine Wellenbewegung in der nervösen Erregung an. Fällt der zweite Reiz auf den Wellenberg, so verstärkt er die Wirkung des ersteren, fällt er in den absteigenden Ast der Curve, so beschleunigt er die Rückkehr zur Gleichgewichtslage: er bleibt äusserlich ohne Wirkung. Die Dauer der nervösen Undulation, bzw. der Refractionsperiode wäre also nach den obigen Versuchen 0,1 Sec. Nun ist aber 0,1 Sec. auch das Minimum der Zeit, welche ein einfacher psychischer Act braucht, denn man kann nur 10 Sinneseindrücke in einer Secunde getrennt wahrnehmen, nur ca. 10 einfache Vorstellungen produciren, nur 10 Silben aussprechen usw. Es kann also die Zehntelsecunde als „psychologische Zeiteinheit“ und als physiologische Zeiteinheit der cerebralen Vibration angesehen werden. Der causale Zusammenhang beider drängt sich von selbst auf.

Andere haben freilich eine längere physiologische Zeiteinheit gefunden. Vierordt fand, dass er die Dauer der Pendelschläge eines Metronoms am besten bei 3,0—3,5" Geschwindigkeit zu schätzen imstande war. Wundt und seine Schüler fanden allerdings weniger, 0,7". Da diese Dauer mit der Schwingungsdauer des menschlichen Schrittes und der von Trautschold gemessenen Zeitdauer einer einfachen Association übereinstimmt, haben diese Forscher 0,7 als die Einheit unseres Bewusstseins angesehen, an der wir die übrigen kurzen Zeitintervalle messen.

Die Verschiedenheit dieser Angaben muss wohl theilweise auf individuelle Verschiedenheiten zurückgeführt werden. Es ist ja auch einleuchtend, dass ein geweckter Kopf eine viel schnellere Association vollzieht als ein stumpfsinniger Mensch, wie ja auch die Schrittgeschwindigkeit bei verschiedenenen Menschen ausserordentlich variirt.

Andere, wie Münsterberg, legen auf die Athmenbewegung ein so grosses Gewicht, dass sie durch dessen Rhythmus den Verlauf des Vorstellungslebens und speciell seine Periodicität bedingt erachten. C. M. Giessler hat diesem Zusammenhang zwischen Athmung und Vorstellungsverlauf eine eigene Schrift gewidmet. Insbesondere fand er folgende Beziehungen zwischen Athmen und Aufmerksamkeit: „1. Auf der Schwelle der Aufmerksamkeit findet eine Hemmung der Athemthätigkeit statt. 2. Die einheitliche Aufmerksamkeit ist mit einer Vertiefung und Verlangsamung der Athmung, die getheilte Aufmerksamkeit mit einer Verflachung oder Beschleunigung derselben verbunden. 3. Die Einathmung bewirkt vorherrschend eine Klarheitszunahme, die Ausathmung eine Deutlichkeitszunahme." Die Athmung passt sich dem jeweiligen Vorstellungsverlaufe an und erhält dessen Gleichförmigkeit. „Mit Rücksicht auf diesen zur Erhaltung der genannten Gleichförmigkeit geleisteten Beitrag könnte man die Athmung als Schwungrad des psychischen Mechanismus bezeichnen."[1])

Eine Art psychologischer Zeiteinheit ist auch „die psychische Präsenzzeit", über welche W. Stern Untersuchungen angestellt hat.[2]) Nach diesem Forscher umspannt das Bewusstsein nicht einen blosen untheilbaren Augenblick, sondern eine mehr oder weniger ausgedehnte Zeitdauer. Die ideale metaphysische Gegenwart ist allerdings ein Moment, aber die Seele kann auch eine längere Dauer im gegenwärtigen Bewusstsein haben. Die Dauer der Präsenzzeit ist schwer zu bestimmen, dagegen lässt sich für jede Art zeitlich ausgedehnter Bewusstseinsacte ein optinaler Werth der Präsenzzeit feststellen, d. h. ein solcher Zeitwerth, bei welchem die Bedingungen zum Zustandekommen und zur Auffassung des betreffenden seelischen Gebildes die günstigsten sind. Solche Optimal-

[1]) Die Athmung im Dienste der vorstellenden Thätigkeit. Leipzig, Pfeffer. 1898. — [2]) Psychologie der Veränderungsauffassung. Breslau. 1898. Zeitschr. für Psychol. u. Physiol. XIII. S. 325 ff.

werthe kennen wir bei der eigentlichen Zeitauffassung („adäquate Intervalle", etwa 1/2 Secunde), bei der Rhythmusperception (1 Sec.), bei der successiven Vergleichung discreter Eindrücke („primäres Gedächtniss", 1—2 Sec.), bei der Einstellung der Aufmerksamkeit (1 1/2 Sec.), bei der Melodie („Tempo").

Zur Begründung einer ausgedehnten „psychischen Präsenzzeit" führt Stern folgendes an: „Wenn ich einen sich langsam ändernden Reiz auf meine Sinne wirken lasse, so rollt sich der Wahrnehmungsinhalt ununterbrochen in der Zeit ab. Aber dieser zeitlich sich abrollende Inhalt könnte nie zur Auffassung einer Veränderung führen, wenn wir nicht imstande wären, ihn oder wenigstens eine Strecke von ihm, in einem einheitlichen Bewusstseinsacte zusammenzufassen. Und eine solche Zusammenfassung geschieht nicht etwa dadurch, dass in irgend einem Moment die gegenwärtige Phase mit den Nachwirkungen der vergangenen Phase gleichzeitig vorhanden ist; vielmehr können die innerhalb einer gewissen Zeitstrecke liegenden Successiva als solche ein zusammenhängendes Bewusstseinsganze bilden, unbeschadet der Ungleichzeitigkeit der Theile. . . . . Viele Bewusstseinsgebilde sind gar nicht zu verstehen, wenn man nicht annimmt, dass sie ein successives Ganze bilden, d. h. im zeitlichen Ablaufe erst ihre volle Entfaltung finden. Wie sollte man das Zustandekommen des Eindruckes einer Melodie, eines Rhythmus, oder auch nur die Möglichkeit, ein mehrsilbiges Wort als Ganzes aufzufassen, sonst begreifen, und wie sollte man vor allem jene unbestreitbare Thatsache begreifen, dass zeitliche Verhältnisse selbst: Dauer, Succession, Geschwindigkeit, directe Wahrnehmungsinhalte sein können?"

Diese Begründung scheint zwar nicht in allweg zutreffend zu sein, aber die Sache selbst empfiehlt sich schon durch das Aussprechen ihrer Thatsächlichkeit, eine Unmöglichkeit kann man jedenfalls nicht darin erblicken. Denn wenn man gewöhnlich erklärt, es könne gleichzeitig nur ein Object im Bewusstsein sich finden, so ist das in zweifacher Weise zu modificiren: 1⁰ Klar und bestimmt kann jeweilig nur ein Bewusstseinsinhalt vorhanden sein. 2⁰ Mehrere Objecte können nur dann nicht actual bewusst sein, wenn sie ohne Beziehung zu einander vorgestellt werden; verbindet sie aber eine gemeinsame Beziehung, so können sie gleichzeitig im Bewusstsein auftreten: ein ausgedehntes psychisches Gebilde bildet aber eine innige Einheit, die der Stetigkeit. Wir halten die Begründung des Vf.'s nicht in allem zutreffend. Wenn z. B. das Auffassen einer Melodie die Gleichzeitigkeit im Bewusstsein beweisen soll, dann müsste die psychische Präsenzzeit oft sehr lange dauern. Denn eine Melodie entwickelt sich, zumal bei langsamem Tempo, erst in längerer Zeitausdehnung.

Man muss, wie bemerkt, jedenfalls eine ideale und eine reale Zeit überhaupt, so auch eine ideale und eine reale Gegenwart unterscheiden.

Die ideale ist der untheilbare Moment, der als solcher nicht existiren kann. Die reale Gegenwart wäre die sogen. psychische Präsenzzeit. Darunter versteht man die Dauer, welche wir thatsächlich im Bewusstsein zugleich haben können. An diese Vorstellung der ausgedehnten Gegenwart knüpft Hodgson eine interessante Bemerkung. Die psychische Präsenzzeit ist nicht für jedes Bewusstsein, auch nicht für jeden Menschen immer dieselbe. Dieselbe ist vielmehr eine Function der geistigen Frische und Capacität, wächst und nimmt mit dieser ab. Denkt man sich nun ein Wesen, welches die Capacität und Lebhaftigkeit des menschlichen Bewusstseins unendlich überträfe, so würde für ihn der ganze Weltprocess zur realen Gegenwart werden, ohne dass dabei die Zeitfolge innerhalb desselben aufgehoben würde.[1])

Die Entfremdung der Persönlichkeit ist eine abnorme psychische Erscheinung, welche in jüngster Zeit wiederholt Gegenstand der Beobachtung und Discussion gewesen ist. Ribot hat diese Psychose „Narrheit des Zweifels", *folie du doute* genannt.[2]) Dagegen bemerkt Taine: „Der Kranke ist kein Narr; er verbessert die falschen Meinungen, welche ihm die Fremdartigkeit seiner Eindrücke suggeriren; er widersteht seinen Meinungen, er erklärt sie für illusorisch; er ist nicht der Betrogene; auch die Functionen der Gehirnhomosphäre sind normal." Ein Patient des Dr. Krishaber erklärt ausdrücklich: „Ich habe mich niemals wirklich von diesen Illusionen dupiren lassen."

Nach Krisbach und Taine schildert Ribot den Seelenzustand eines Menschen, dem sein eigenes Ich abhanden gekommen ist, in folgender Weise: „Ich existire, aber ausserhalb des wirklichen Lebens. Meine Individualität ist vollständig geschwunden; die Art, wie ich die Dinge sehe, macht mich unfähig, ihnen Realität beizumessen, zu fühlen, dass sie existiren. Selbst wenn ich sie betrachte und sehe, erscheint mir die Welt als eine riesenhafte Hallucination. . . . Ich habe vollkommen das Bewusstsein von der Absurdität dieser Urtheile, aber ich kann sie nicht loswerden." Man könnte die Erscheinung einen „umgekehrten Traum" nennnen: das Subject hält seine Wahrnehmungen für Hallucinationen, während der Träumer seine Hallucinationen für Wirklichkeit hält. Sehr auffallend sind die Sprech-Hallucinationen: der Patient spricht die Worte ohne Bewusstsein aus, erst wenn er sie gesprochen, wird er sich ihrer bewusst und wundert sich über das, was er gesagt hat. Seine Stimme klingt ihm fremd, er erkennt sie nicht als die seinige; ein Patient fing beim Anhören seiner Worte an zu zittern.

---

[1]) In what sense, if any, do past and future time exist? Mind, 1897 (April). p. 228 ff. — [2]) Psychol. des sentiments. 2. éd. p. 366.

Diese krankhafte Erscheinung beweist gegen die Substantialität Einheit, und Constanz des Ich eigentlich noch weniger als die Spaltung des Ich im Traume; wir haben im Traume eine noch stärkere Einbildung von fremden Worten als in dem „umgekehrten Traum:" Der ganze Vorgang spielt sich hier wie dort in der Einbildung ab.

Eine specielle und wie mir scheint sachlich zutreffende Erklärung gibt Dugas.[1]) Auf Grund eigener und fremder Beobachtungen constatirt er an den in Frage stehenden Patienten einen vorwiegend automatischen Charakter mancher ihrer Handlungen. Sie erfolgen so mechanisch und spontan, dass der Wille, das „Ich" kaum einen Antheil daran hat. Dazu kommt eine Apathie, Unaufmerksamkeit, die sich bis zum *stupor* steigern kann. „Der Process der Entfremdung der Persönlichkeit ist also der folgende: Apathie — Auflösung der Aufmerksamkeit —, Freiwerden der automatischen Thätigkeit in der sensoriellen und wohl auch in der intellectuellen Sphäre, Wahrnehmung dieser Thätigkeit als dem Subjecte fremd:" Zur Bestätigung dieser Auffassung führt Dugas folgende Beobachtungen an, die er an einem Patienten M. machte: „Während der Anfälle von Depersonalisation erschienen die Sinnesfunctionen überreizt; das Schauen der Gegenstände wird klar, bestimmt, detaillirt, oder genauer, es hört auf, abstract und schematisch zu sein. So begnügt sich M. nicht damit, einen Blick auf den Wald im ganzen zu werfen, nein, er bemerkt die genauen Umrisse eines jeden Baumes, die Gestalt und Färbungen eines jeden Blattes; ein anderes Mal fesseln sein Gesicht die Fächer einer Bibliothek; der Rücken eines jeden Buches erscheint ihm mit eigenthümlicher Physiognomie, sein Relief und seine Farbennuance. Verhält sich sich da das Auge nicht wie eine photographische Platte? Es kann nicht mehr zwischen dem Bild und überflüssigem Detail geschieden werden: alles wird mechanisch registrirt. Die visuelle Hyperästhesie kommt daher, dass die intellectuellen reducirenden Reagentien ihren Einfluss auf die sensibelen Elemente verloren haben. . . . Die acute Heftigkeit der sensoriellen Thätigkeiten widerspricht nicht der Auflösung der Aufmerksamkeit, sondern signalisirt sie, bewirkt sie. M. war in eine Bibliothek gekommen, um ein Buch nachzuschlagen, es war nach dem Essen, der gewöhnlichen Zeit seiner Anfälle; er fühlte seinen Kopf schwer, konnte der Lectüre nicht folgen. Da lösten sich seine Augen vom offenen Buche los, schweiften über die Fächer der Bibliothek hin und waren von dem Anblick dieser Fächer wie hypnotisirt. Die Apathie des Subjects hebt also seine sensorielle Thätigkeit nicht auf, sondern modificirt sie dadurch, dass sie die eigentlichen reflectirenden und willkürlichen Thätigkeiten aufhebt oder herabsetzt und an ihre Stelle die automatischen Gesichtswahrnehmungen setzt: die Formen und die Gestalten bleiben und er-

[1]) Un cas de dépersonalisation. Revue philos. par Th. Ribot. 1898. p. 500 ff.

scheinen sogar accentuirter und lebhafter, aber der Geist kann daraus kein Bild zusammensetzen. Das Gesicht ist aber nicht die einzige Sinnesfunction, die so afficirt wird. Wenn der Kranke die Worte hört, die er spricht, erscheint ihm seine Stimme verändert; wegen der Ueberreizung des Gehörs hat sie einen stärkeren Accent und vibrirenden Klang. Die Hyperästhesie ist eine auffallende aber eine thatsächliche Folge seiner Apathie."

Nach dieser Darlegung ist der Verlust des Persönlichkeitsgefühls, des Ichbewusstseins in bestimmten psychischen Krankheitszuständen ganz selbstverständlich. Der Kranke erkennt in den Anfällen seine Sinnesthätigkeiten nicht als die seinigen an: sie sind thatsächlich nicht willkürliche Erzeugnisse seines bewussten Ich. Sie drängen sich ihm vielmehr mit einer Gewalt auf, welche nur da beobachtet wird, wo man fremdem Einflusse unterliegt; sie werden seinem bewussten Ich aufoctroyirt. Freilich tritt auch bei der normalen Sinnesthätigkeit der Einfluss des reflectirenden wollenden Ich nicht so deutlich hervor; aber sobald man auf sich Acht hat, findet man, dass man selbst es ist, der sieht, hört. Der Kranke aber verbindet mit der Hyperästhesie noch eine hohe Apathie, welche nicht reflectirt, sondern dem unmittelbaren Gefühlseindruck sich hingibt: es erscheinen ihm somit seine Thätigkeiten als fremde. Würde er reflectiren, so würde er dem spontanen ersten Eindruck entgegen finden, dass er selbst sieht, hört, spricht usw.

Allerdings macht, wie wir oben hörten, der Patient manchmal den Versuch, seinen Wahn los zu werden: er widersteht dem Eindruck der Unrealität des Gesehenen; aber das ist wieder eine andere Art der Illusion, welche das Ichbewusstsein weniger berührt. Hier muss der hallucinatorische Charakter, die Einbildung, besonders betont werden. Wie sich der Mensch, zumal in verschiedenen Psychosen, und normaler Weise im Schlafe, einbildet, etwas wirklich zu sehen und zu hören was nicht vorhanden ist, so kann auch umgekehrt die Einbildung ihn verleiten, ein wirkliches Gesehene für Täuschung zu erklären. Dieser Wahn kann so stark werden, dass er gar nicht abgelegt werden kann, wenigstens nicht von einem psychisch Erkrankten. Im Schlafe ist die Vernunft so gebunden, dass sie die Phantasietäuschungen nicht verlassen kann, selbst wenn der Träumende den Versuch dazu macht. Darum kann es nicht befremden, wenn ein durch Psychosen alterirter Geist die Vorspiegelung der Unrealität des Gesehenen nicht los werden kann. Denn wenn ein solcher Patient auch kein „Narr" ist, in den Stadien der Anfälle ist sein Geist jedenfalls nicht normal. Es besteht in der That eine tiefer gehende Analogie zwischen Traum und der Entfremdung der Persönlichkeit, sodass die von Dugas gebrauchte Benennung Umkehr des Traumes (rêve renversé) wohl berechtigt erscheint. Wir halten in dem Traume die Phantasievorstellungen darum für Wirklichkeit, weil sie sich uns mit solcher Klarheit,

Bestimmtheit und zwingender Gewalt aufdrängen, wie dies sonst nur wirkliche Gesichts- und Gehörswahrnehmungen vermögen. Das Gebundensein der Vernunft, wie der höheren Functionen überhaupt, ist einerseits Grund, dass die niedere Sphäre, vegetatives und sinnliches Leben, stärker sich bethätigen kann, andererseits verhindert dasselbe eine Correctur der Täuschung durch Reflexion auf den eigentlichen Zustand des Schläfers: geschlossene Augen, Dunkelheit des Zimmers usw. Aehnlich bewirkt die Alterirung des Seelenlebens in vielen Psychosen eine Hyperästhesie, welche Ursache stärkerer und sich dem Subjecte gegen seinen Willen, jedenfalls ohne Reflexion aufdrängenden Sinneswahrnehmungen ist. Damit entsteht das Gefühl, dass sie nicht von ihm kommen, sondern von einem fremden Subjecte. Die Alteration des Gemüthslebens, die Apathie lässt es nicht zu einer Reflexion über den wahren Sachverhalt kommen, oder wenn ein Versuch gemacht wird, die Illusion zu zerstören, so gelingt es nicht vollständig: der Wahn kann nicht völlig abgelegt werden. Doch gehört letzterer Umstand mehr in das Kapitel von den Zwangsideen, welche mit der Entfremdung der Persönlichkeit, dem Verluste des Ichbewusstseins nichts zu thun haben. Aber auch diese Zwangsvorstellungen, z. B. der unwiderstehliche Drang, bestimmte Worte, (Onomatomanie) nicht selten unanständige (Koprolalie), auszusprechen oder zu zählen (Arithmomaie), haben im gewöhnlichen Seelenleben ihren Anknüpfungspunkt. Auch dem normalen Menschen kommen solche Anmuthungen, weil er aber recht bei Sinnen ist, d. h. den vollen Gebrauch der Vernunft besitzt, widersteht er mit Erfolg jenem Zwange.[1])

Zur Bestätigung der Dugas'schen Erklärung für die Entfremdung der Persönlichkeit durch Automatismus der Thätigkeiten kann man Untersuchungen anführen, welche Solomons eigens über automatische Bewegungen angestellt hat.[2]) Indem er die entsprechenden Versuche von Paulhan, Janet, Binet wieder aufnahm, lenkte er die Aufmerksamkeit der Versuchsperson durch interessante Lectüre oder durch Horchen auf solche ab und liess sie dann unbewusst automatische Bewegungen vornehmen. So wurde während des Lesens der auf einer Glasplatte ruhende Arm des Reagenten in regelmässiger Bewegung hin- und hergeführt; dann tritt die Neigung zur Fortsetzung derselben ein. Diese automatischen Bewegungen werden erst durch ihre Ausführung nachträglich bewusst, es gehen keine Bewegungsvorstellungen und Impulse voraus, sie erscheinen darum „extrapersonal".

Bei einer anderen Versuchsweise werden zugleich mit dem Lesen eines weniger interessanten Textes Worte eines zweiten Textes in kurzen

[1]) Vgl. D. Hack-Tucke, Zwangsvorstellungen ohne Wahnideen. Zeitschrift f. Psych. u. Phys. d. Sin. 1890, 2. Bd. S. 37 ff. u. Philos. Jahrbuch 1891 S. 192 ff. — [2]) Léon M. Solomons und Gertrude Stein; „Normal Motor Automatism". Psychol. Rev. 1896 S. 492—512. Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. 16. Bd. S. 450 ff.

Pausen nicht zu laut dictirt. Nach und nach kommt der Reagent dahin, die dictirten Worte beim Lesen niederzuschreiben, ohne sie subjectiv zu erfassen. Zuerst verschwinden die Empfindungen und Gefühle der Anstrengung des Niederschreibens, dann auch der bewusste motorische Impuls. Die Worte werden wenigstens angefangen, zum theil sogar vollendet, ohne dass der Sinn aufgefasst wird. Der complexe akustische Reiz wird ohne Bewusstsein in die zugehörigen complexen Bewegungen umgesetzt; darum erscheinen die Schreibbewegungen wieder extrapersonal. Es fehlt auch mehr oder weniger die Erinnerung, selbst an eine Thätigkeit überhaupt. Das Lesen des Textes kann auch mit leiser Aussprache geschehen: die eigentlichen Worte erscheinen dann wie ein fernes, fremdes Gemurmel oder gar als Geräusch. Wenn der Reagent seinen Text leise vorliest und deutlich das Dictat niederschreibt, während der dictirende Experimentator auf das Vorgelesene hört, kann die beiderseitige Thätigkeit so automatisch unbewusst werden, da gelegentlich dem ersteren die eigenen Bewegungen, dem letzteren die eigenen Worte fremd erscheinen.

So kann also das Gefühl einer Entfremdung der eigenen Thätigkeit, weil es auf leicht aufzeigbaren Täuschungen beruht, nichts gegen das Ichbewusstsein und seine Wahrheit beweisen.

Die Fortpflanzung des Reizes im Nerven macht den Physiologen jetzt, nachdem man die Nervenmasse aus discreten Neuronen zusammengesetzt erkannt hat, weit mehr Schwierigkeit als früher. Tanzi glaubt, durch Hypertrophie der articulirenden Dendriten werde der Abstand zwischen diesen vermindert, und so Nervenbahnen ausgeschliffen. Matthias-Duval schreibt den Neuronen Amoebismus zu. Contractionszustände hat thatsächlich Wiedersheim in den Nervenzellen lebender transparenter Thiere beobachtet. Die Riechzellen, welche nicht epitheliale sondern bipolare Zellen sind, und Homologa der bipolaren Zellen der Spinalganglien darstellen und ebenso die bipolaren und Ganglienzellen der Retina zeigen Bewegungen in ihren Fortsätzen. Die Endbäumchen der Neuronen haben nach Cajal „Dornfortsätze", welche Stefanowska *appendices piriformes* nennt und sie als Vermittler des physiologischen Contactes anspricht. Diese Anhänge verschwinden aber an den corticalen Neuronen bei vergifteten oder betäubten Hunden. Daran knüpft nun Duval eine histologische Theorie des Schlafes. Infolge der Einwirkung von Giften oder von natürlichen Ermüdungsstoffen ziehen sich die Neuronen zusammen, und die sensiblen Zuleitungsbahnen sind unterbrochen. Die Reaction auf äussere Reize hört auf, und der Schlaf ist da.[1])

[1]) L'amoebisme des cellules nerveuses. Rev. scient. 1898. Nr. 11. Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg. 1898. 18. Bd. 3. Heft. S. 251 f.

Das Aufrechtsehen trotz verkehrter Netzhautbilder hat G. M. Stratton[1]) einer sinnreichen experimentellen Untersuchung unterworfen, welche zeigte, dass jedenfalls zum Aufrechtsehen kein verkehrtes Netzhautbild nothwendig ist. Das Experiment bestand darin, dass Stratton mehrere Tage, das erste Mal vier, das zweite Mal acht Tage, das linke Auge verdeckte und das rechte mit einem optischen Apparate bewaffnete, welcher die Bilder aufrecht auf die Netzhaut fallen liess. Nur zur Zeit des Schlafes wurden die Augen frei gemacht. Zunächst hatte nun Stratton ein geradezu auf den Kopf gestelltes optisches Bild von der Aussenwelt. Das Bild erschien nicht etwa als etwas Reales, sondern als ein Phantasma. Alles Gesehene musste erst umgedeutet werden, um erkannt bzw. mit dem Tastsinn in Einklang gebracht zu werden. Vieles konnte auch so nicht erkannt werden. Eine Vorstellung des Gesichtsfeldes über seine wirklichen Grenzen hinaus, wie dies beim normalen Sehen geschieht, war unmöglich. Die Orientirung bei Bewegungen war äusserst schwierig. Um einen Gegenstand zu ergreifen, wird meist die entgegengesetzte Bewegung gemacht, und nur mit Mühe gelingt die Correctur. Bei geringeren Bewegungen des Kopfes schien das ganze Gesichtsfeld sich zu bewegen. Die sichtbaren Theile des Körpers wurden doppelt localisirt, einmal richtig auf Grund der Lage und Bewegungsempfindungen, sodann verkehrt nach dem Gesichte. Dasselbe fand statt bei Gegenständen, welche zugleich durch das Gehör und das Gesicht wahrgenommen wurden. In der ersten Zeit stellte sich auch Uebeligkeit ein. Aber sehr schnell ändert sich dieser Eindruck. Das Gesichtsfeld wird immer realer, nach und nach findet sich der Experimentator in der neuen Ordnung zurecht. Die Erinnerungsbilder aus der normalen Sehzeit treten immer mehr zurück, sie brauchen nicht mehr die neuen Eindrücke zu verbessern. Endlich wird das neue Gesichtsfeld auch nach aussen entsprechend ergänzt, auch ungesehene Gegenstände werden richtig localisirt, solche, die in das Gesichtsfeld einzutreten im Begriffe sind, werden richtig anticipirt. Leichter werden die Bewegungen mit den Gesichtseindrücken in Einklang gebracht, bei häufiger Wiederholung sogar mechanisch. Nur Fehler in der Intensität der Bewegung treten noch auf. Hals und Kopf, welche niemals Gegenstand directer Gesichtswahrnehmung sein können, fügten sich am schwierigsten in das neue Weltbild. Am leichtesten war die Orientirung, wenn Stratton in einer ihn ganz absorbirenden Thätigkeit sich befand: im Zustande der Reflexion stritten immer alte und neue Welt mit einander: an dem letzten Tage indes erschien alles real und aufrecht.

Stratton gibt nun folgende Erklärung von diesen Thatsachen. Aufrechtsehen heisst nicht anders, als die Gesichtseindrücke stehen mit

[1]) Psychol. Review. 1896. III, 6.; 1897. IV, 2, 4, 5.

den Tasteindrücken im Einklang. Dieser Einklang wird hergestellt durch Zuordnung der optischen Localzeichen zu den tactilen. Dies geschieht durch Erfahrung und Gewöhnung. Durch eine neue Erfahrung kann diese festgewordene Harmonie wieder aufgehoben und die entgegengesetzte hergestellt werden. Dies spricht, wie es scheint, sehr entschieden für die empiristische Raumtheorie. Indes glaubt W. Stern sie auch mit dem Nativismus vereinbar. „Empirisch ist ja lediglich, wie obiger Versuch beweist, die Zuordnung der Raumesdaten verschiedener Sinne; damit ist natürlich nichts über die Ursprünglichkeit der Raumanschauung innerhalb jedes einzelnen Sinnes präjudicirt.“ [1])

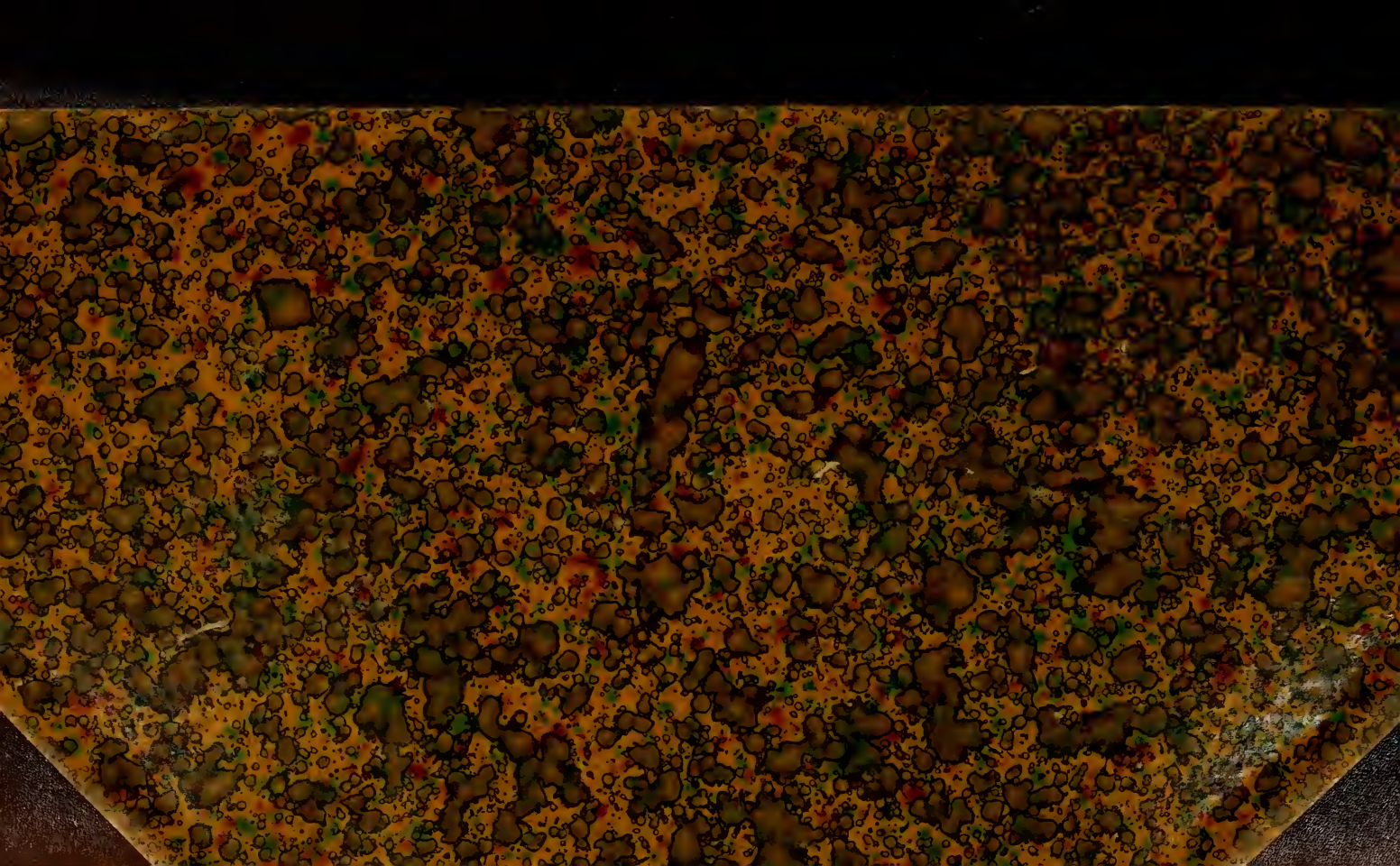
Mit Stratton's Theorie nahe verwandt ist die von Goblot [2]), der die beiden herrschenden Hypothesen, die Projections- und die Augenbewegungstheorie, und die von Le Cat u. A. aufgestellte Theorie der „Erziehung des Sehens“ widerlegt. Nach letzterer sehen wir die Objecte anfangs verkehrt; die anderen Sinne belehren uns erst, dass wir sie umkehren müssen. Dagegen führt Goblot aus, dass die Netzhautbilder ursprünglich gar keinen Sinn haben, der umgekehrt werden müsste, sondern diesen Sinn lehren erst die übrigen Sinne. Operirte Blindgeborene sehen nicht verkehrt, nur fehlt die Zuordnung der Tasteindrücke zu den Gesichtsbildern. Bei mikroskopischen Beobachtungen ordnen wir gerade wie bei Stratton's Versuchen schnell die verkehrten Eindrücke zu den zweckmässigen Bewegungen. Im Grunde findet das immer statt, wenn wir uns z. B. beim Spiegel rasiren.

---

[1]) Zeitschr. für Psychol. u. Physiol. der Sinnesorg. 1898. 18. Bd. 3. Heft. S. 255. — [2]) La vision droite. Revue philos. 44, 11. 1897.

B
3
P75
Bd.11

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY